ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ
ТОМ 1
ОСНОВЫ ОНТОЛОГИИ

УЧЕБНИК ДЛЯ ВУЗОВ

Под редакцией **Ф. Ф. Вяккерева, В. Г. Иванова, Б. И. Липского, Б. В. Маркова**

2-е издание, исправленное и дополненное

Рекомендовано Учебно-методическим отделом высшего образования в качестве учебника для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным направлениям

Книга доступна на образовательной платформе «Юрайт» urait.ru, а также в мобильном приложении «Юрайт.Библиотека»

Москва • Юрайт • 2022

УДК 111(075.8)
ББК 21я73
О-59

Ответственные редакторы:

Вяккерев Федор Федорович — доктор философских наук, профессор;

Иванов Вячеслав Григорьевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный работник высшей школы Российской Федерации;

Липский Борис Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета;

Марков Борис Васильевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, профессор кафедры философской антропологии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Рецензенты:

Карпунин В. А. — доктор философских наук, профессор;

Караваев Э. Ф. — профессор, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

О-59 **Онтология и теория познания. В 2 томах. Т. 1. Основы онтологии** : учебник для вузов / Ф. Ф. Вяккерев [и др.] ; под редакцией Ф. Ф. Вяккерева, В. Г. Иванова, Б. И. Липского, Б. В. Маркова. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2022. — 322 с. — (Высшее образование). — Текст : непосредственный.

ISBN 978-5-534-03817-0 (т. 1)
ISBN 978-5-534-04429-4

Настоящий учебник посвящен вопросам онтологии и теории познания. Книга состоит из двух томов. В первом томе рассмотрена история становления и развития основных онтологических учений, проанализированы онтологические концепции, а также представлены новые трактовки бытия, формирующиеся в результате «онтологического поворота».

Второй том охватывает основные принципы и понятия, характеризующие главные закономерности осуществления познавательной деятельности. В нем проанализировано понятие «знание», аспекты чувственного восприятия и логического мышления, рассмотрены основные стратегии осуществления познавательной деятельности, а также показаны связи познавательной и практической деятельности.

Соответствует актуальным требованиям федерального государственного образовательного стандарта высшего образования.

Для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным направлениям.

УДК 111(075.8)
ББК 21я73

ISBN 978-5-534-03817-0 (т. 1)
ISBN 978-5-534-04429-4

ОГЛАВЛЕНИЕ

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ

Вяккерев Федор Федорович — доктор философских наук, профессор (гл. 1: § 6, 8, 10);

Гусев Станислав Сергеевич — профессор, доктор философских наук, профессор СПбАУ РАН (гл. 2: § 5);

Дудник Сергей Иванович — доктор философских наук, профессор, директор Института философии СПбГУ (гл. 3: § 1 (в соавт. с Ю. Н. Солониным, П. А. Ильичевым));

Иванов Вячеслав Григорьевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный работник высшей школы РФ (гл. 1: § 1 (в соавт. с С. П. Лебедевым), 4, 5, 11, гл. 3: § 2);

Ильичев Павел Иванович — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики СПбГПМУ (гл. 3: § 1 (в соавт. с Ю. Н. Солониным, С. И. Дудником));

Исаков Александр Николаевич — кандидат философских наук, доцент, старший преподаватель кафедры философской антропологии Института философии СПбГУ (гл. 1: § 3);

Лебедев Сергей Павлович — доцент, доктор философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Института философии СПбГУ (гл. 1: § 1 (в соавт. с В. Г. Ивановым));

Липский Борис Иванович — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Института философии СПбГУ (гл. 2: § 2 (в соавт. с Б. В. Марковым), § 4);

Марков Борис Васильевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, профессор кафедры философской антропологии Института философии, почетный профессор СПбГУ (вве-

дение, предисловие, преамбулы, гл. 2: § 1, 2 (в соавт. с Б. И. Липским), гл. 3: § 4, 6);

Романенко Юрий Михайлович — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Института философии СПбГУ (гл. 1: § 12);

Савчук Валерий Владимирович — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии СПбГУ (гл. 3: § 7);

Свидерский Владимир Иосифович — доктор философских наук, профессор (гл. 1: § 7);

Слинин Ярослав Анатольевич — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры логики Института философии СПбГУ (гл. 3: § 3);

Соколов Борис Георгиевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии, философии культуры и эстетики Института философии СПбГУ (гл. 3: § 5);

Солонин Юрий Никифорович — доктор философских наук, профессор, почетный работник высшего профессионального образования РФ, заслуженный деятель науки РФ (гл. 3: § 1 (в соавт. с С. И. Дудником, П. А. Ильичевым));

Уваров Михаил Семенович — доктор философских наук, профессор (гл. 3: § 8);

Хартвиг Франк — профессор (гл. 1: § 2 (пер. с нем. Б. В. Маркова, В. В. Савчука));

Чернов Сергей Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-политических наук гуманитарного факультета СПбГУТ им. проф. М. А. Бонч-Бруевича (гл. 2: § 3);

Штегмайер Вернер — профессор (гл. 1: § 9 (пер. с нем. Б. В. Маркова)).

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый учебник представляет собой развернутый курс, который содержит последовательное изложение наиболее фундаментальных философских дисциплин, раскрывающих концептуальный аппарат и основное содержание учений о предельных основаниях бытия и познания. Онтология и теория познания, не покрывая всю сферу философского знания в целом, тем не менее, занимают в нем центральное место, составляя его фундаментальную основу, а потому неразрывно связаны с пониманием философии, ее предмета, методологических принципов и функций в системе человеческой культуры.

Учебник предназначен для студентов философских и общегуманитарных направлений, получающих высшее образование уровня «бакалавр» и (или) «специалист» на дневных, вечерних и заочных отделениях высших учебных заведений. Содержание книги соответствует актуальным требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования, а рассматриваемые темы охватывают весь спектр курса онтологии и теории познания.

В ходе изучения данного курса студент получит представление о наиболее широкой картине мира, охватывающей одновременно сферы природы и человеческого интеллекта, и выступающей как результат осмысления тотального опыта человека, составляющего фундаментальное основание его мировоззренческих принципов. В результате изучения курса студент должен:

знать

• основные онтологические и гносеологические концепции в их историческом развитии и в современном состоянии;

уметь

• применять полученные знания в самостоятельном исследовании онтологических и теоретико-познавательных проблем, а также в качестве концептуальной и методологической базы при подготовке специалистов, как в области систематической философии, так и в иных областях науки;

владеть

• навыками межкультурного диалога, а также толерантностью, трудолюбием, устремленностью к интеллектуальному и культурному самосовершенствованию.

Содержательно учебник разбит на два тома: «Том 1. Основы онтологии» и «Том 2. Основы теории познания». Первый том состоит из трех глав. Первая глава посвящена рассмотрению истории становления и развития основных онтологических учений от ранней античности (§ 1, 2) до XX в. (§ 10, 11). Особое внимание уделяется анализу наиболее значительных онтологических концепций «классического» периода, таких как, например, учения Платона и Аристотеля (§ 3), неоплатонизма (§ 4), онтологических учений Средневековья и Нового времени (§ 5), Гегеля (§ 6, 7), онтологических аспектов философских систем марксизма (§ 8), неотомизма (§ 11), а также взглядов, представленных в русской религиозной философии (§ 12).

Вторая глава посвящена анализу онтологических концепций, формирующихся после «гносеологического поворота» в философии, осуществленного Иммануилом Кантом (§ 1, 2), предложившим трактовку объективности как результата «оформления» чувственного материала в соответствии с априорными формами категориального синтеза, осуществляемыми благодаря активному воздействию субъекта на содержание собственного знания (§ 3). Здесь же рассматриваются онтологические построения позитивистской традиции от ее наиболее ранних версий «позитивной философии» и эмпириокритицизма (§ 4) до нео- и постпозитивизма второй половины XX в. (§ 5).

В третьей главе содержится материал, характеризующий новые трактовки бытия, формирующиеся в результате «онтологического поворота», произошедшего в начале XX в. Этот поворот выразился, прежде всего, в изменении представлений о месте и роли человека в мире. Понимавшийся ранее как преимущественно гносеологический (познающий) субъект, он начинает рассматриваться как онтологический фактор, активно преобразующий как собственную судьбу, так и способы бытия

предметов окружающего его мира. Представление материала главы начинается с анализа онтологической определенности культурных феноменов (§ 1), продолжается в рассмотрении онтологических определений времени (§ 2), а затем переходит к изложению, пожалуй, наиболее характерной для всей данной традиции концепции фундаментальной онтологии М. Хайдеггера (§ 3). Далее анализируются трактовки бытия в экзистенциальной (§ 4) и герменевтической философских системах (§ 5), рассматривается роль и влияние языка в «оформлении» бытийных характеристик «человеческого мира» (§ 6). Завершается глава анализом понятия философской рефлексии (§ 7) и рассмотрением роли бинарных оппозиций в современном культурно-историческом мышлении (§ 8).

К каждой главе прилагается перечень дополнительной литературы для более глубокого самостоятельного изучения вопросов, представляющихся студенту наиболее важными и интересными.

ВВЕДЕНИЕ

Термин «онтология» (от греч. *on* (*ontos*) — сущее и *logos* — слово, учение) в смысле «учение о бытии» впервые был введен в научное обращение Р. Гоклениусом (1636 г.) и И. Клаубергом (1646 г.). Широкое распространение в философии этот термин получил после того, как использовался Х. Вольфом для обозначения фундаментального раздела метафизики, составляющего, наряду с космологией и рациональной психологией, ее главное содержание. Предметом онтологии выступает само по себе сущее или бытие, содержание которого раскрывается в таких категориях, как *нечто* и *ничто*, *возможное* и *невозможное*, *определенное* и *неопределенное*, *количество* и *мера*, *качество*, *порядок* и *истина*, а также в понятиях *пространство*, *время*, *движение*, *форма*, *становление*, *происхождение*, *переход* и др.

Само понятие «онтология» и ее специфическое место в системе метафизики определились значительно позднее, чем возникла проблема бытия и еще не обособленное учение о нем. Первоначально постановка этой проблемы встречается у элеатов, различавших индивидуальное бытие тех или иных конкретных объектов и «истинное бытие», составляющее неизменную и вечную основу видимого многообразия мира. Чтобы рассматривать бытие само по себе, в отличие от его частных проявлений в тех или иных конкретных вещах, требуется допустить, что такое «чистое» бытие не есть фиктивный объект, а представляет особого рода реальность. И такое допущение делает Парменид, переходя, таким образом, от рассуждений о существовании отдельных вещей к размышлениям о сущем как таковом.

Совершая этот переход, философия претендовала на открытие такой реальности, которая в принципе не могла стать предметом чувственного восприятия. Поэтому решающим для самообоснования философии становится вопрос о том, может ли мышление независимо от эмпирического опыта обеспечить постижение объективной общезначимой истины. Тезис Парменида, выводящий бытие из необходимой истинности мысли о бытии, становится таким обоснованием и выступает как одна из основополагающих идей, связывающих воедино мышление и бытие. Суть этого тезиса состоит в том, что мысль, чем яснее и отчетливее она представляется человеком, есть нечто большее, чем просто субъективное переживание: она заключает в себе некую объективность, а, стало быть, бытие и мышление — это одно и то же. Эта идея оказала влияние на учения Платона и неоплатоников о бытии и об истине и через них на всю европейскую традицию. Так формируются предпосылки сыгравшего значительную роль в истории западноевропейской философии методологического принципа, позволяющего выводить необходимость существования объекта из мысли об этом объекте, — так называемого онтологического аргумента.

Почти с самого зарождения философской мысли определяется важная особенность понимания бытия как неразрывно связанного с сознанием, с мышлением и, следовательно, с истиной. Такое понимание было весьма важным, с одной стороны, для обоснования возможности достижения истины и ее критерия, а с другой — для понимания самой истины как фундаментальной основы бытия. Отсюда тесная связь в европейской философской традиции «бытия» и «мышления», «сущего» и «истинного». Истинно существующее и отчетливо осознаваемое понимается здесь как одно и то же, поскольку понятие необходимым образом связывается с существованием своего носителя, а тем самым и с бытием.

Онтологический аргумент — метод доказательства, при помощи которого существование объекта выводится из мысли о нем, — в Средние века широко применяется в теологии как основание так называемого онтологического доказательства бытия Бога, когда из идеи высшего совершенства выводится необходимость его существования, иначе оно не было бы таковым. В Новое время теология утрачивает статус высшего типа знания, а идеалом познания становится наука, однако онтологический аргумент сохраняет свое значение в качестве методологической основы поиска достоверных основ научного познания. Декарт, родона-

чальник рационалистической трактовки понятия бытия, предпринимая попытку объединить учение о бытии и учение о познании, рассматривает бытие через призму теории познания, находя субстанциональную основу мысли о бытии в чистом акте самосознания — в «когито». Онтологический смысл декартовского аргумента заключается в несомненной самодостоверности данного акта. Благодаря этой самодостоверности мышление выступает уже не просто как мышление бытия, но само становится бытийственным актом. Таким образом, мышление становится для Декарта наиболее адекватным способом не только обнаружения, но и удостоверения бытия, а бытие — содержанием и целью мышления.

Развивая идеи Декарта, Вольф разрабатывает рационалистическую онтологию, где мир понимается как совокупность существующих объектов, способ бытия каждого из которых определяется его сущностью, постигаемой разумом в виде ясной и отчетливой идеи. Основным методологическим принципом вольфовской онтологии становится принцип непротиворечивости, понимаемой как фундаментальная характеристика бытия как такового, ибо ничто не может одновременно быть и не быть. Принцип достаточного основания, в свою очередь, призван объяснить, почему одни из сущностей реализуются в существовании, другие — нет, причем в объяснении и обосновании нуждается именно бытие, а не небытие. Основным методом такой онтологии становится дедукция, посредством которой из ясных и несомненных первых принципов выводятся необходимые истины о бытии.

Дальнейшее развитие рационалистической философии привело к утверждению фактического тождества бытия и мышления, которые, выступая формами инобытия друг друга, обретают способность друг в друга переходить. Если Декарт в опознании индивидом факта собственного мышления видел удостоверение несомненности его бытия, а в ясности и отчетливости идей — удостоверение бытия соответствующих этим идеям объектов, проводя, тем не менее, достаточно определенную границу между бытием и мышлением, то уже у Гегеля мысль, идея, постоянно возвращающаяся к себе самой, оказывается истинным бытием, а бытие, очищенное от исторической формы и «мешающих случайностей», превращается в чистую идею.

В то же время в русле самой рационалистической традиции возникает стремление сконцентрировать внимание не столько на познавательных способностях субъекта, сколько на том, чтобы саму субъективность рассмотреть и понять как особого рода реальность. Это стремление

находит свое выражение в философии Э. Гуссерля, рассматривающего субъективность как ту первичную «бытийственную» основу, в которой осуществляются исходные смыслы всех форм человеческой активности. Согласно Гуссерлю, человеческая субъективность не может рассматриваться как часть мира, существующая в ней наряду с другими объектами, поскольку мир дан нам исключительно в формах сознания. Развитие этой темы приводит к признанию того, что бытие обладает скорее субъективной, чем объективной природой, а потому не может быть вполне выражено в канонических формах классической рациональности. Истинным бытием, в котором действительно существует человек, является его собственная история, смысл и значение которой создается не абстрактным движением логических категорий, а реальными поступками ее участников.

Смещение акцента на жизненную реальность как подлинное обнаружение бытия свидетельствует о формировании онтологии нового типа. Так М. Хайдеггер, утверждая свою «фундаментальную онтологию», полагает, что характер бытия зависит от человека, определяющего, что же такое оно, собственно, есть. Один из основополагающих принципов вольфовской онтологии — принцип достаточного основания, не достигает подлинной глубины онтологической проблемы, ибо содержащиеся в нем требования обоснования именно и только бытия, а не ничто заранее предполагает неравноправность этих категорий. Хайдеггер трактует бытие и ничто как равноправные имена, обретающие реальный смысл в наших утверждениях и отрицаниях. Таким образом, в новой онтологии окончательное решение о бытии принадлежит не абстрактной логике или методологической процедуре, а человеку. Такая онтология, в отличие от онтологии классической рациональности, уже не может быть ни дедуктивной, ни систематичной.

Центральной проблемой философии классической рациональности является проблема познания бытия — проблема такой организации человеческой субъективности, которая смогла бы обеспечить объективность содержания человеческого сознания, его совпадение с вне и независимо от него существующим бытием. Основной темой новой философии, сформировавшейся в русле феноменолого-экзистенциалистской традиции, становится тема человеческого бытия, философская антропология. Антропологическое крыло современной философии решительно переключает свое внимание с проблемы познания бытия на само бытие, но не на существующее независимо от человека объективное бытие,

а на бытие самого человека, стремясь выяснить, какова бытийная природа его жизненной активности, его истории и культуры, его познания, наконец.

Суть новой — «неклассической» — онтологии состоит в том, что человеческая субъективность не может быть понята как часть мира, объясняемая из объективных законов этого мира. Но человеческая субъективность не есть в то же время некоторая идеальная сущность или субстанция, потенциально содержащая в себе все свои атрибуты и модусы и закономерно разворачивающая их в неком логическом процессе саморазвития. Специфика человеческого бытия состоит прежде всего в том, что формы его осуществления решающим образом зависят от представлений человека о себе самом, поэтому то или иное понимание смысла бытия становится конституирующей основой самого бытия. Во всяком случае, все философы антропологической ориентации стремятся раскрыть специфику «бытийности» человека, выделяющую его из остального мира и делающую его уникальным феноменом.

Онтологическая тематика, таким образом, находится в постоянном развитии, претерпевает изменения направлений исследования. Изменяется сам предмет онтологии, хотя объект ее — общие свойства бытия — остается одним и тем же. При этом концепции, возникающие на каждом из этапов исторического развития онтологических иследований, не устраняют результатов, достигнутых на предыдущих этапах, а сосуществуют с ними, образуя своеобразные «типы» онтологических учений, каждый из которых «приспособлен» к решению определенного круга онтологических проблем. В итоге тематика исследований в целом, скорее, не изменяется, а обогащается, разнообразится.

Все сказанное характеризует структуру и объем материала, обобщаемого и систематизируемого в данном учебнике, представляющем историко-аналитическую реконструкцию основных типов онтологических концепций. Материал разбит на три главы, посвященных соответственно тематике классической трансцендентной онтологии, гносеологическим разработкам онтологической тематики в трансцендентальной онтологии и онтологическим концепциям, разрабатываемым в рамках философской антропологии и феноменологизма.

Глава 1

ОНТОЛОГИЯ БЫТИЯ

Онтология — раздел философии, исследующий бытие, каковое, по Аристотелю, «само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориальных высказываний»[1]. В Средние века в качестве обозначающего этот раздел философии использовался термин «метафизика». Закреплению термина «онтология» способствовало широкое распространение вольфианства в материковой Европе XVIII в. По определению Даламбера, поскольку «объекты, как духовные, так и материальные, которыми ум оперирует, имеют некоторые общие свойства, как бытие, возможность, продолжительность, то исследование этих свойств образует сначала ту ветвь философии, принципы которой все остальные отчасти заимствуют: она называется онтологией, или наукой о сущем, или общей метафизикой»[2]. Онтология «является основой наших знаний, только в ней нужно искать ясных и точных знаний обо всем», хотя следует иметь в виду, что речь идет о «науке» «весьма часто сомнительной и спорной»[3]. Таким образом, онтология определяется как учение о наиболее общих свойствах бытия и первых посылках познания.

---

1 *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1986. С. 156.

2 Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М., 1994. С. 87.

3 Там же. С. 107.

§ 1. СТАНОВЛЕНИЕ ОСНОВ ОНТОЛОГИИ В АНТИЧНОСТИ

Становление онтологии в европоцентрической культуре происходит в эпоху античности. Характерными чертами стиля мышления этой эпохи было, во-первых, то, что теоретическое мышление еще только формировалось на базисе обыденного сознания с присущей ему тенденцией воспроизведения очевидности обыденного опыта и его схематизацией. Общая зависимость, из которой с логической последовательностью мог быть выведен естественный порядок явлений, подыскивалась умозрительно, исходя из фактов повседневных наблюдений, и восходила от них сразу к философской картине мироздания без каких-либо опосредствующих шагов. Во-вторых, в непосредственный познавательный базис умозрительных заключений входили мифологические представления «жреческой науки», опыт ремесленника и еще разрозненные данные формирующейся протонауки; высока была роль авторитета предания. В-третьих, стилю мышления первых философов («мудрецов», «софистов») были присущи метафоричность, с помощью которой приходилось восполнять недостаточную разработанность приемов и средств теоретического мышления, стремление оперировать готовым набором устойчивых образов и представлений, смешивание реального и идеального, слова и действия, действительности и мнения, неотчетливое различение субъекта и объекта, вещи и свойств, отсутствие интереса к будущему, к изменениям, к новизне[1].

Эти черты, характеризующие интеллектуальный климат эпохи формирования античной философии, полностью проявляются в процессе становления основ онтологии в Древней Греции. Как у многих народов, впервые освоивших металлургию и таким образом получивших первые наглядные представления о фазовых состояниях вещества, здесь возникает идея четырех основных состояний материи — твердого, жидкого, газообразного, огневого (земля, вода, воздух, огонь) и впервые ставится проблема, «из чего все сущие [вещи] состоят, из чего, как из первого, возникают и во что, как в последнее, они уничтожаются»[2]. Постановку этой проблемы традиционно приписывают Фалесу (первая

---

[1] *Миронов Б.* Историческая психология и историческое знание // Общественные науки. 1986. № 1. С. 135.

[2] Фрагменты ранних греческих философов / отв. ред. И. Д. Рожанский. Ч. I. М., 1989. С. 109.

половина VI в. до н.э.), по словам Плутарха, первому мудрецу, мудрость которого «вышла за границы практических нужд и пошла дальше них в умозрении»[1]. После долгих бесплодных споров о том, какое из четырех начал заслуживает статуса первоначала, Анаксимандр (сер. VI в. до н.э.), как писал Симпликий, «подметив взаимопревращение четырех элементов... не счел ни один из них достойным того, чтобы принять его за субстрат [остальных], но [признал субстратом] нечто иное, отличное от них» — апейрон (беспредельное)[2].

Хотя дискуссии о природе первоначала продолжались, решающий шаг вперед, выводящий к проблематике бытия, был сделан. Но он совершался в условиях двоякого рода неясности. Во-первых, бытие может означать esse, т.е. простую противоположность небытию, и в таком случае недалек от истины Э. Гобло, утверждавший, что бытие — «понятие неопределимое, ибо различие между бытием и небытием есть не что иное, как выражение принципа отрицания»[3]. Небытие как антитеза бытия в этом случае — то, что «не имеет в виду никакой реальности»[4]. Во-вторых, в рамках существовавшего словоупотребления прилагательное первоначально означало свойство и лишь затем, вторично, соозначало предмет, обладающий этим свойством. Всякое определение было исследованием признаков. «Наши сложные понятия о субстанциях мы можем разложить только на ряд признаков, с прибавлением неизвестного субстрата, т.е. чего-то такого, чему, по нашему мнению, эти признаки должны принадлежать»[5]. Это дает начало пониманию бытия как subsistere, т.е. бытия в отвлечении от его субъекта (поскольку бытие вместе с его субъектом есть субстанция). Но такое различение между двумя смыслами термина «бытие» было достигнуто только в Средние века.

Смешение этих двух смыслов термина бытия одновременно вело и к смешению двух аспектов рассмотрения — отношения бытия к небытию и отношения сущего к его основе, видимого к сущностному. В ходе рассуждений выражения «быть» и «быть чем-то» различались с трудом (что видно даже в «Диалогах» Платона, т.е. в более позднее время).

---

1 Фрагменты ранних греческих философов / отв. ред. И. Д. Рожанский. С. 107.

2 Там же. С. 117.

3 *Goblot E.* Le vocabulaire philosophique. Paris, 1901. P. 220.

4 Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. С. 359.

5 *Минто В.* Дедуктивная и индуктивная логика. М., 1898. С. 136.

Таковы были те интеллектуальные условия, в которых происходило становление проблематики бытия.

Одной из первых проблем выступает проблема единства или множественности бытия. Из того, что «ничто не возникает и не исчезает», следует, что «должно быть некоторое естество — или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как это естество сохраняется»[1]. Проблема состоит в том, приписать ли бытие некой единой основе всего существующего, тому, что, изменяясь на феноменальном, чувственном уровне, остается неизменным на сущностном уровне, трансформируясь, не трансформируется, либо атрибутировать бытие качествам (свойствам), характеризующим вещи. В соответствии с этим вопрос о бытии принимает характер споров о монизме первоначал («вода» Фалеса, «огонь» Гераклита, «апейрон» Анаксимандра) или их плюрализме (четыре начала Эмпедокла, гомомерии Анаксагора). Первое порождало трудноразрешимую проблему умножения сущего (операции, обратной редукции многого к одному), второе — влекло за собой беспредел размножения сущностей (проблему, с которой в самой острой форме пришлось столкнуться средневековой христианской философии в истолковании природы человека).

Выход из этих первых трудностей становящейся онтологии лежал через гносеологическую по своему существу проблему: если мы приписываем бытие первоэлементам мира во всем многообразии форм существования последнего, то к чему следует отнести понятие реального — к бытию (первоэлементы) или существованию (многообразие сущего), к чувственно данному или умозрительному? Это привело к длительной дискуссии софистов и элеатов. Камнем преткновения для обоих спорящих сторон становятся вопросы о движении и о единстве бытия.

Отсутствие четкого различения бытия как такового и субсистенции, бытия-в-себе и бытия-для-нас, бытия-в-себе и абсолютного бытия порождает сложность и в отличении того, что кажется существующим, от того, что существует, существующего первично от существующего вторично, относительного от абсолютного и т.п.

В этой дискуссии Парменид (540—470 гг. до н.э.), глава Элейской школы, фиксируя состояние логической мысли эпохи, выдвинул следующую проблему: почему вообще логос пришел в противоречие с собой, перестав быть понятным. Исследуя предпосылки различных философ-

---

[1] *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. I. С. 71.

ских школ, он пришел к выводу, что запутанность мысли возникает как итог допущения, что бытие и небытие, сущее и не сущее имеют один и тот же статус. Но, по его мнению, не сущее привнесено в мышление из чувственного опыта, будучи чуждо мышлению и противно логосу. Не сущее — не особый предмет, а просто есть отрицание того, что нечто существует. Наше же мышление не может быть беспредметным, и потому не сущее немыслимо. Но зато мыслимы два пути «дознания»: «Один [путь] — что [нечто] есть и что невозможно не быть; это путь убеждения (ибо оно сопутствует истине). Другой — что [нечто] не есть и что по необходимости должно не быть. Вот эта тропа... совершенно неведома [= непознаваема], ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо), ни высказать»[1]. Но удаление из мышления не сущего влекло серьезные последствия: без небытия утрачивает относительность бытие, обращаясь в абсолютное бытие. С понятием сущего в таком случае становятся несоотносимыми и несовместимыми относительные предикаты, и в равной степени содержание его кажется редуцируемым к абсолютным предикатам. Более того, обращение в критерий допустимости онтологического понятия (бытия или небытия) законов мышления и речи (выразимость — невыразимость, мыслимость — нсмыслимость) влечет за собой парадоксальный вывод: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим... ибо есть — бытие, а ничто — не есть»[2]. Отсюда «бытие не возникло: [оно не могло возникнуть] ни из бытия, так как ему не предсуществовало другого бытия, ни из небытия, ибо небытия вовсе нет... Равным образом [абсолютное бытие не возникло] из не-вполне-бытия... ибо не-вполне-бытие не могло бы предсуществовать абсолютному бытию, но гипостазировалось после него»[3]. В таком случае остается лишь допустить, что бытие целокупно, не допускает в себе внутренних различий, совершенно и завершено, едино. На бытие оказываются перенесены атрибуты Абсолюта, Бога.

Парадоксальность ситуации возрастает, если учесть, что наиболее упорные оппоненты элейцев, софисты, принимая посылку критериальности выразимого языком и мыслимого, делали из этого прямо противоположные выводы в области онтологических проблем. Приняв, в лице Протагора (480—410 гг. до н.э.), что «человек есть крите-

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 287.

[2] Там же. С. 288.

[3] Там же. С. 289.

рий всех дел: существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют»[1], делается вывод, что «все, что представляется людям, то и существует»[2]. В этом случае бытие утрачивает вообще всякую устойчивость и определенность, стирается всякая граница между истинностью и кажимостью.

Аристотелю удается подметить основное слабое звено рассуждений софистов, относящееся, впрочем, и к элеатам: «...так как нельзя при рассуждениях приносить самые вещи, а вместо вещей мы пользуемся как их знаками именами, то мы полагаем, что то, что происходит с именами, происходит и с вещами, как это происходит со счетными камешками для тех, кто ведет счет», хотя «одно и то же слово и одно имя неизбежно обозначают многое»[3].

Дискуссия элеатов и софистов имела для онтологии два следствия. Во-первых, проблема реальности либо бытия, либо существования разрешается признанием двоякого рода реальности: «с одной стороны, реальность истинно сущего, умопостигаемого, с другой — становящегося, чувственного, которую... не считали возможным называть “сущим” в абсолютном смысле, но тем, что кажется сущим» (Симпликий)[4]. Это впервые ставит всерьез проблему обоснования онтологического вывода. Во-вторых, выводы Парменида о том, что бытие не возникло, не подвержено гибели, целокупно, единородно, недвижно, совершенно, наносили «серьезный удар по ранней ионийской традиции, состоявшей в поисках некой космической сущности... которая была бы источником и порождающим началом всего существующего... Подвижное, изменчивое начало (или начала) уже в силу своей изменчивости не могло обладать признаками истинного бытия — такой вывод с неизбежностью вытекал из рассуждений Парменида»[5]. Отождествление в едином первоначале пассивного начала (субстрата) и активного (последней причины всех изменений в мире и конечной причины всех состояний сознания) исключалось. Их требовалось логически развести.

Проблему обоснования онтологического знания пытаются решить Платон и Аристотель.

---

1 Антология мировой философии. Т. 1. Ч. I. М., 1969. С. 316.

2 Там же. С. 317.

3 *Аристотель.* Соч. Т. 2. М., 1978. С. 536.

4 Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 286.

5 *Рожанский И. Д.* Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 28.

Согласно Платону, во-первых, следует исходить из чувственно воспринимаемого. Но восприятие — не более того, что «наводит» разум на соображения. Онтологический вывод — прерогатива умозрения. Во-вторых, подобный вывод требует «рапсода», вдохновляемого богами и изрекающего истину, и истолкователя — мудреца, способного понять истинный смысл высказанного. В-третьих, «то, что постигается с помощью размышления и объяснения, и есть вечно тождественное бытие, а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле»[1]. Иначе говоря, свойством быть истинным обладает лишь умопостигаемое, а не чувственно-представимое. В-четвертых, «пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто, по возможности, не было дурно, Бог позаботился о всех видимых вещах... он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно... чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим»[2]. Это — методологическая парадигма, требующая у философа, рассуждающего на онтологические темы, чтобы он при этом стал на позиции демиурга, и, очевидно, предполагает высокоразвитое чувство совершенства, позволяющее ему дерзнуть сравнять себя с Богом. Но такое требование не только не шокировало античного человека, но и казалось ему естественным. Понятие логоса означало одновременно и мировой порядок, мировую гармонию, и разумность как таковую. По сути дела, парадигма Платона была первым выражением тезиса о тождестве мышления и бытия. Оно казалось чем-то само собой разумеющимся, и выбор мог состоять только в утверждении приоритетности рациональных или иррациональных начал в сознании. Выбор рациональности влек за собой рационализацию самого мышления, т.е. разработку логики на базе признания единства онтологии и логики.

При всех своих различиях во взглядах с Платоном Аристотель, более строгий в требованиях метода, приходит к тем же выводам. Во-первых, по Аристотелю, познать что-либо — значит уяснить себе его начала (причины и элементы). Во-вторых, познание начинается с анализа. «Необходимо продвигаться таким образом: от менее явного по природе, но более явного для нас, к тому, что более явно и понятно по природе. Для нас же в первую очередь ясны и явны слитные вещи... Поэтому надо

[1] *Платон.* Соч. В 3 т. Т. 3. Ч. I. М., 1971. С. 469.

[2] Там же. С. 471.

идти от вещей, воспринимаемых в общем, к их составным частям»[1]. В-третьих, результаты анализа проверяются и завершаются синтезом, устанавливающим, «будет ли каждая часть (которую мы выделили) образовывать с целым единое так же, как это реально наблюдается»[2]. В-четвертых, ведя исследование, нужно все время выискивать возражения себе, «быть неистощимым на возражения»[3], добиваясь совершенства. В явной форме у Аристотеля среди методологических установок отсутствует требование поставить себя на место демиурга, но такая установка явно стоит за высказываниями типа: «законченное по природе первично относительно незаконченного», «беспорядочно двигаться — это то же, что сказать двигаться противоестественно»[4] и т.п. Таким образом, и здесь возникает призрак тождества бытия и мышления, единства онтологии и логики.

Что же касается бытийного первоначала мира, то путь решения проблемы был в какой-то мере подсказан самим Парменидом. По словам Ипполита, Парменид «не избежал мнения большинства, полагая началами Всего огонь и землю: землю — как материю, огонь — как творящую причину»[5]. Этот выход состоял, таким образом, в логическом разведении бытия как пассивного субстрата и как универсального принципа активности. Это был путь, состоящий «в отказе от поисков единого порождающего начала и в допущении многих структурных элементов существующих вещей, из которых каждый обладал бы некоторыми атрибутами парменидовского бытия. Некоторыми, но не всеми. При этом пришлось пожертвовать атрибутами единственности и неподвижности; плюрализм материальных первооснов был характерной чертой философских систем, возникавших в послепарменидовскую эпоху. Все другие признаки парменидовского бытия были сохранены: элементы материального мира... были вечными, качественно неизменными сущностями, они не подвергались ни возникновению, ни гибели, они не могли переходить друг в друга и в силу этого пребывали в целом в одном и том же количестве. Однако эти первоосновы могли вступать друг с другом в различные пространственные отношения; бесконечное разнообразие этих отношений обу-

---

1 *Аристотель.* Соч. Т. 3. М., 1981. С. 61.

2 Там же. С. 64.

3 Там же. С. 332.

4 Там же. С. 337.

5 Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 278.

словливало многообразие вещей окружающего нас мира»[1]. Таковы были онтологии, с одной стороны, пифагорейцев и платоников, а с другой — последователей Левкиппа — Демокрита, Эмпедокла, Анаксагора.

Но возникает вводящая в сомнение поливариантность решений. К тому же каждый из подходов включал в себя множество вспомогательных посылок, доступных в силу их умозрительности критике. Окончательный для античной мысли выход из ситуации находит Аристотель. Во-первых, он разделяет две онтологические проблемы, решаемые его предшественниками вкупе — проблему мироздания (физика) и проблему общих свойств бытия как такового (метафизика). Во-вторых, он разрабатывает логику и, опираясь на нее, элиминируя из рассуждений явные и скрытые софизмы, осуществляет классификацию и систематизацию категорий, характеризующих бытие в каждой из рассматриваемых проблем, т.е. на уровне физики и на уровне метафизики. Предложенное Аристотелем решение проблемы стало образцом не только для эпохи античности, но и для Средних веков и Нового времени.

Главным достижением Аристотеля в онтологии было выделение двух классов категорий — относящихся к чистому бытию (к области, позже названной метафизической онтологией) и к бытию устроенного мироздания (то, что получило название натурфилософии или философской онтологии). Метафизика, определенная им как «наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что присуще ему самому по себе», имеет дело с понятиями бытия, становления, акта, потенции, материи и формы, а также с десятью категориями (субстанции, количества, качества, места, времени, положения, состояния, действия, отношения и страдания). Предметом физики является становление и связанные с ним движение и изменение применительно к окружающему миру и к устройству мироздания, и к душе.

§ 2. ПАРМЕНИД И ИЗОБРЕТЕНИЕ ЛОГИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА

В начале платоновского диалога «Парменид» произошел разговор между Сократом и Зеноном о книге последнего. «Я замечаю, Парменид, — сказал Сократ, — что наш Зенон хочет быть близок тебе во всем,

[1] *Рожанский И. Д.* Ранняя греческая философия. С. 28.

даже в сочинениях. В самом деле, он написал примерно то же, что и ты, но с помощью переделок старается ввести нас в заблуждение, будто он говорит что-то другое: ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое и представляешь прекрасные доказательства этого; он же отрицает существование многого и тоже приводит многочисленные и веские доказательства». Зенон ответил, что в своей книге он не хотел скрывать связь с учением Парменида, совсем напротив, «ибо в действительности это сочинение поддерживает рассуждение Парменида против тех, кто пытается высмеять его, утверждая, что если существует единое, то из этого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов»[1].

Человек, который прошел школу современной формальной логики, мог бы удивиться удивлению Сократа, так как он знает, что если некоторому тезису имеется прямое доказательство, то всегда можно найти и непрямое доказательство. Откуда же тогда возникает впечатление, будто Зенон, выбирая косвенное доказательство, хотел утаить свою зависимость от учения Парменида? Можно спросить, доказывал ли вообще сам Парменид свое учение? Судя по фрагменту его стихотворения, с позиций современной теории доказательства мы должны признать, что едва ли. Но, понимая доказательство в более широком смысле, можно ответить утвердительно. Ведь Парменид получает свое учение от богини справедливости, хранительницы законов и традиции Дике. Тогда Сократ мог иметь следующие соображения: парменидовское учение опирается на божественное право, а на каком праве Зенон проводит свою аргументацию, ведь он же не ссылается на Парменида и его божественный источник, дающий силу его доказательствам? Можно также спросить, имеет ли Зенон наряду или даже независимо от божественного права иную правовую инстанцию доказательства необходимости? Зенон поясняет, что сомнения Сократа в этом пункте необоснованны. На этом можно было бы поставить точку. Однако вопрос, который здесь подразумевается (т.е. вопрос о философских предпосылках и методологической обоснованности редукции ad absurdum, косвенного доказательства, изобретателем коего считается Зенон)[2], для Платона еще открыт, а для современной формальной логики открыт вновь.

---

[1] *Платон.* Парменид. 128 a—d.

[2] Ср., напр.: Die Vorsokratiker, Auswahl der Fragmente, Obersetzung und Erlauterungen von Jaap Mansfeld, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1987. S. 114.

Проблема состоит в следующем: на каком основании мышление может осуществить переход от ~ ~ A к A? Он лежит в основе известной фигуры мысли — двойное отрицание чего-то есть его утверждение. Эта фигура мысли была подвергнута критике с двух сторон. Со стороны диалектики, прежде всего Гегелем, утверждалось, что отрицание отрицания не есть простой возврат к началу, но что проведение двойного отрицания связано с изменением исходного пункта. Со стороны формальной логики, интуиционистами высказано возражение, что такой переход только тогда допустим, когда имеется эффективный метод выбора между A и ~ A, а это значит, что правило устранения двойного отрицания имеет ограниченное действие. Однако как диалектическая, так и интуиционистская логика пользуются отрицанием как логической операцией. Введение двойного отрицания в интуиционистской логике является также полноценным правилом. Мне представляется, и это впечатление проистекает из платоновских диалогов в целом, что у Платона вопрос об отрицании, т.е. вопрос, что делает одно противоположностью другого, еще не решен. Чтобы различать позиции современной логики и диалектики, с одной стороны, и позицию Платона, с другой — я ввожу термин «логическое пространство». Итак, можно сказать: в то время как логическое и диалектическое мышление происходит в логическом пространстве, у Платона логическое пространство лишь ищет свои контуры. В качестве изобретателя логического пространства с полным правом может быть назван Парменид (хотя он и не употреблял термин «логическое пространство»). В таком случае замысел Платона в диалоге «Парменид» можно понимать следующим образом: устами Сократа он выражает некоторое сомнение по поводу этого изобретения Парменида. Если Парменид может быть назван изобретателем логического пространства, то Зенон являлся его первым и, быть может, самым успешным популяризатором.

Здесь правомерен вопрос, как дóлжно понимать выражение «изобретатель пространства»? Кант, отвечая на вопрос, что есть пространство, говорит следующее: «Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас, и притом всегда в пространстве. В чем определены или определимы их внешний вид, величина и отношения друг к другу»[1]. Кант считал, что этим сказано нечто приемлемое для каждого и исходя из чего можно начи-

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 50.

нать рассуждение. То, что Кант предполагает приемлемым, для каждого выглядит так: пространство есть то, что *каким-то* образом определяет *какие-либо* предметы, взятые по *каким-либо* признакам и *каким-то* образом вне нас. Конечно, эта формулировка не является больше кантовской, поскольку в ней посредством слов «каким-то», «какие-либо», «каким-либо» выражается как раз та переменная, о чем Кант, наверное, полагал, что это приемлемо для всех и может служить основанием последующего рассуждения. Но структура кантовского высказывания сохраняется. Исходя из этой структуры, можно предположить, что существуют самые различные пространства, что могут быть найдены различные типы пространств посредством подставления вместо переменных содержательных положений[1]. Такая подстановка является ничем иным, как изобретением пространства — изобретением, которое тогда может претендовать на всеобщие признаки, когда содержательные положения соответствуют друг другу. В этой формуле изобретения пространства имеется одно место, которому необходимо уделить особое внимание: пространство... «каким-то образом вне нас». Ведь не только для Канта, но и для западноевропейской традиции это место, кажется, есть то место, где можно констатировать различие пространства и времени, которое есть то, что... каким-то образом в нас[2]. В конечном счете создается пространство, в котором определены конструкции и отношения между конструкциями, о которых должно сказать, что они находятся вне нас. Это может происходить, например, в виде некоторой системы аксиом. Логическое пространство также может быть охарактеризовано посредством аксиоматики. Его аксиомы — три логических принципа: принцип тождества, принцип исключенного третьего и принцип противоречия. В своей развитой форме аксиоматика логического пространства появилась довольно поздно в истории западноевропейской мысли (лишь

---

[1] Эрнст Кассирер различает, например, теоретическое, эстетическое и мифологическое пространства. Причем смысловая функция, посредством которой упорядочиваются вещи в этих пространствах, является первичной по отношению к результирующим структурам пространства. Сравни мифологическое, эстетическое и теоретическое пространства (см.: *Cassirer K.* Symbol, Technik, Sprache (Aufsätze aus den Jahren 1927—1933) / Hrsg. von E. W. Orth und J. M. Krois. Hamburg, 1985. S. 101 f).

[2] Идентификация пространства с внешним (вне нас) и времени с внутренним (в нас) кажется само собой разумеющимся фактом. Так, например, в физико-математических определениях пространства нет нужды упоминать дополнительно то, что вне нас называется объективным (ср.: *Hermann Weyl*. Philosophic der Mathematik und Naturwissenschaften, R. Oldenbourg Verlag. München, 1990. S. 95 ff).

на рубеже XVIII—XIX столетий), но уже Зенон, кажется, экспериментировал с этими принципами для того, чтобы ограничить логическое пространство, т.е. учение Парменида о едином бытии, от пространства созерцания и физико-математического пространства исчисления.

Радикальность парменидовской концепции едва ли можно переоценить. Сущее, истина выводятся за пределы человеческого — нет человеческой меры для истины. Вот в этом-то и заключен пафос послания, о котором известил Парменид по поручению богини справедливости. Человеческое мышление, стало быть, должно ориентироваться на то, для чего не может быть человеческой меры, т.е. на истину[1]. Единое бытие (όμοιο, αυτψ), равное себе самому, с самим собой идентичное, необходимо различать с προς άλλον άλλως έχειν[2] — «у другого быть по-другому», «вести себя в отношении каждого другого по-другому». Но так как единое бытие в действительности (по истине) не имеет свое другое, то другое существует как другое не по истине, а только по мнению людей, которые посредством слов образуют сферу мнений[3]. Эту фигуру «у другого быть по-другому» использует Зенон в своих апориях, указывая этим на то, что нельзя понимать единое бытие Парменида в смысле некоторой единицы, некоторого измерения. Если мышление и бытие образуют единство, то все же не единство некоторой меры, которая позволяла бы измерить их соответствие и идентичность.

Можно попытаться понять аргументацию Зенона, исходя из притчи о развилке дорог. В начале древнегреческой логики обнаруживает себя проблема ориентации в буквальном смысле слова. Стоя на развилке дорог, человек имеет два пути, но лишь один есть у него в «действительности»; второй путь он имеет и не имеет, а это значит, что у него нет достоверности, что второй путь является вообще путем (а не только обманом или иллюзией пути). Ведь чтобы проверить, что там есть путь, надо хотя бы немного пройти по нему. Оказывается, что развилка дорог на самом деле есть проблема времени, так как «немного» могло бы означать всю жизнь. Первый путь, путь истины, Парменид характеризует так: «что есть и что не есть», а второй путь, о котором он говорит, что нельзя по нему идти, следующим образом: «что не есть и что досто-

---

1 На этом пути имеется, однако, много знаков, на которые может ориентироваться мышление (см.: Simplikios in Phys. S. 145, 1—146, 25. S. 38, 30—39, 9 (DK 28 B 8)).

2 Vgl. Plutarch Adv. Col. 13, 1114 B—d (cf. DK 28 A 34, B 10).

3 Simplikios in Phys. S. 145, 1—146, 25. S. 38, 30—39, 9 (DK 28 B 8); ders. in Cael., S. 558, 9 f. (DK 28 B 19).

верно, что не есть»[1]. Стоит остановиться на структуре этих положений. Было многократно отмечено, что логика и метафизика в европейской культуре имеют глубокие корни в особенности индогерманских языков. Это относится прежде всего к грамматической структуре субъект-предикат, но не только к ней. Имеются, как я думаю, с точки зрения логики и метафизики три загадочных слова в этих языках «и»[2], «есть», «нет». Если учитывать многозначность слова «есть» как связку и как выражение «существует», то можно сказать, что эти три слова лежат в основе всей классической логики высказываний и предикатов. Различные комбинации этих трех слов и создают парменидовскую развилку.

Первый путь имеет следующую структуру: А и не не А (есть, и не есть, что не есть). В классической логике имеет место следующее тождество: А = (А и А) = (А и не не А), а также: А= не не А= (А и не не А). В обоих случаях тождество А = (А и не не А) имеет основание в некоторой итерации: в первом случае итерируется вначале «есть», а затем «не есть», во втором случае наоборот. В вышестоящем тождестве можно посредством редукции из (А и не не А) перейти к А. Можно сказать, что это обратный способ итерации. «Нет» выполняет в логике функцию противопоставления, а «и» — функцию повторения. Первый путь поэтому можно охарактеризовать как переплетение «есть», «нет», «и» таким способом, что оно должно *быть* логически значимым, истинным и вообще существовать. Дело идет о пути, на котором переплетение логических операторов со связкой «есть», т.е. с бытием, совпадает и, соответственно, на котором можно развертывать бытие через логические операторы, сохраняя бытие как бытие. Этим охвачены как «нет», так и «и» связкой «есть», т.е. противопоставление и повторение имеют начало, середину и конец в бытии. Следовательно, первый путь начинается с того, чем заканчивается, и заканчивается тем, с чего начинается. И опосредование между началом и концом через отрицание и итерацию является только видимостью движения на поверхности бытия. Поэтому логика бытия и мышления на первом пути тавтологичны. Однако если отрицание, повторение и бытие определяют, так сказать, между собой способ поведения друг относительно друга, то постоянно грозит опасность со стороны отрицания либо итерации разрушит оболочку, по-

---

1 “οπως εότιν τε χαι ώς ούχ έότι μή ειναι” bzW. “ώς ούχ έότιν τε χαι ώς χρεών έότι μή ειναι” vgl. Pnoklos in Tim. I, S. 345, 18f.; Simplikios in Phys. S. 116, 28f. (DK 28 B 2).

2 Вместо «и» может быть «или».

средством которой бытие охватывает тотальность. Эта опасность и есть опасность, которую представляет второй путь[1].

Развилку дорог можно описать и иначе: Она есть развилка тяежду двумя способами итерирования: на первом пути результат итерирования будет итерирован в целом и поэтому воспроизводится одно и то же содержание (A, не не A, не не не не A, …, A, A и A, A и A и A и A, ...); на втором пути происходит итерация, поскольку итерируется исходный пункт, из чего можно получить либо все время одно и то же (A, A и A, A и A и A,...), либо осцилляцию (A, не A, не не A, не не не A; ...; A и не A, не (A и не A), ...). Видно, что второй путь итерирования содержит первый относительно результата[2]. Второй путь может вести мышление либо к противоречию, либо к осцилляции. Именно поэтому он запрещен. Первый путь есть путь тождества, путь вечно самого себе тождественного, не изменяемого в движении (в итерации). Это есть путь принципа тождества. Второй путь противоречия и осцилляции исключен принципом противоречия и исключенного третьего.

Зенон приводит мышление к осцилляции, используя принцип делимости до бесконечности в качестве иллюстрации. Ведь бесконечное деление является образом самой бесконечности и возможности безграничного *продвижения*. Мы можем видеть, что разделенное всегда можно делить дальше (а то, что невозможно делить дальше, того мы не можем видеть, так как до тех пор, пока мы видим, можно делить еще). Возможность деления дальше является, кажется, очевидной. И понятно, что бегун добежит до финиша, Ахиллес догонит черепаху — это мы можем увидеть. Зенон нашел возможность так соотнести друг с другом эти две очевидности, что отношение (сопряжение) их вместе стало

---

[1] Возможно найти третий путь. Кроме первого, на котором мышление определяется бытием, и второго, на котором мышление определяется негативностью, для третьего пути характерно то, что на нем мышление определяется повторением. Если с точки зрения бытия второй и третий пути совладают на пути небытия, то с другой перспективы можно различать мышление бытия и мышление негативности как мышление в логическом пространстве, с одной стороны, и мышление повторения как мышления во времени, с другой. При этом все равно можно было бы различать мышление бытия (формальную логику или логику бытия) и мышление негативности (диалектическую логику или логику рефлексии).

[2] В тексте парменидовской поэмы второй путь имеет следующую структуру: «не есть». Это итерируется, если это итерируется, то получается: «не есть и не есть», «не есть и не есть и не есть» и т.д. как и: «не есть, что не есть», «не есть, что не есть, что не есть» и т.д. Видно, что различные способы итерирования через структуру текста точно установлены.

неприемлемо для его современников. Это удалось ему постольку, поскольку он заставил мышление колебаться между этими двумя, якобы подтвержденными наблюдением, очевидностями. Мышление, сбитое с толку, ищет спокойствия. Искушение движения по первому пути возрастает.

То, что сделал Зенон, выглядит так. Он предлагает движение по второму пути — запрещенному, чтобы найти аргументы в пользу первого. На втором пути он приводит мышление в ситуацию непрерывного колебания, интерпретируя затем это осциллирование мышления как противоречие самого мышления, в которое оно попадает на втором пути. Следовательно, если мышление не хочет впасть в осциллирование, то из двух отмеченных Парменидом дорог оно должно выбрать первую. Но надо учитывать следующее. Во-первых, у Зенона мышление находится на втором пути, т.е. *противоречие* и *третье включены*, с тем, чтобы в этой ситуации обосновывать их исключение. Разрыв, образовавшийся между тем, что он делает и для чего он это делает, можно зафиксировать так: мышление должно себя мыслить иначе (по-другому), чем оно мыслит[1]. Во-вторых, следует заметить, что Зенон интерпретировал осциллирующее мышление как противоречивое. Эта интерпретация предполагает, что мышление во времени трансформировано в мышление в пространстве[2]. Лишь в логическом пространстве парадоксы и антиномии приобретают вид противоречия. На такой трансформации пространства покоится шроцедура *reductio ad absurdum*, непрямое доказательство и, наконец, само логическое отрицание. В то время как осциллирующее мышление не может быть изображено в логическом пространстве, противоречие может: не А, есть ~ А и наоборот. В логическом пространстве А доказано, если можно привести его противоположность к логическому противоречию. Быть может, тайна противоречия и отрицания лежит в пространственном преображении изначально временного мышления.

---

1 Может быть, вообще нельзя идти по первому пути, так как каждая попытка начать движение кончается тут же, ибо есть самотождество. Поэтому первый путь есть не путь, а его иллюзия. И кажется, что до сих пор еще никто не прошел по этому пути, хотя многим мнилось, что они только по нему и идут. Возможно, существует только второй путь, и поэтому Зенону не оставалось ничего другого, как идти по нему. Мышление с тех пор существует в парадоксальной ситуации, а именно: оно должно принимать тот путь, по которому оно идет (т.е. второй путь), за первый.

2 Зенон исключил вместе с парадоксом движения время из логического пространства. Это можно увидеть на примере апории «Стадий».

Зенон имел намерение защитить Парменида от тех, кто издевался над его учением. Но что смешного было в учении Парменида? Он учил, что единое бытие неделимо, а также: сущее затрагивается сущим; единое сущее везде, но также: единое бытие заключено в своих границах — оно имеет образ шара. Возможно, уже тогда ставился вопрос *как* соединяются эти определения. Этот вопрос мог возникнуть на фоне дискуссии, которая была спровоцирована пифагорейским учением о едином (монас) и неограниченном (апейрон). Были и те, кто понимал тезис Парменида о едином бытии в смысле пифагорейской единицы. Но такая единица, такая мера выполняет свою задачу только тогда, когда имеется нечто, что можно упорядочить с помощью такой единицы, что можно измерить такой мерой. Но как это возможно, если единое бытие везде и охватывает все? На этом фоне аргументы Зенона можно истолковать таким образом: они были призваны показать невозможность понимания единого бытия в качестве единицы и меры; оно не может быть понято на основе математических определений. Тогда так называемые парадоксы множества у Зенона можно интерпретировать как доказательство не только против существования множества и единицы, но и как доказательство о том, что единое необходимо понимать как себе тождественное в логическом пространстве. Аргументацию Зенона можно истолковать таким образом: если в логическом пространстве сущее было бы множеством, то оно было бы одновременно конечным и бесконечным, тем самым несоизмеримым с самим собой. А если бы оно было бы единицей, то оно было бы либо ничем, либо бесконечным и, следовательно, никоим образом не единицей. То, что подлежит логическому мышлению, не есть единица множества и не есть множество единиц, но себе равное, тождественное. Со времен Парменида и Зенона это стало само собой разумеющейся в логике истиной[1].

Логика, развиваемая на основе такого понятия пространства, это логика внешних связей, формального опосредования, координации и субординации. Примечательно то, что логический инструментарий сохраняет пространственные аналогии (это очевидно для таких понятий, как

---

[1] В диалоге «Парменид» Платон, напротив, показывает, что понятия, взятые в соответствии с метрикой логического пространства, как тождественные, себе равные, не в состоянии связаться между собой, т.е. что единое себе тождественное, которое характеризует понятия в качестве логических, разрушается связыванием понятий. В этом смысле силлогистика есть попытка сделать возможным невозможное: связывание понятий, не нарушая их самотождественность.

форма, содержание, объем) и использует пространственные иллюстрации (диаграмма, эйлеровы круги и т.д.).

В связи с этим можно поставить вопрос: возможна ли логика только на основе допущения логического пространства или же можно построить логику времени, опирающуюся на понятие логического времени? Поскольку традиция европейской логики развивалась преимущественно в рамках допущения логического пространства, то выдвигаемое альтернативное предположение, как кажется, не имело никаких шансов на успех. Но так ли это? Прежде всего необходимо провести важное разграничение: вопрос о логике в логическом времени необходимо отличать от современной проблемы построения систем так называемой временной логики, ибо эти системы логики по-прежнему разрабатываются на основе логического пространства; время вводится в них как отношение пространственного порядка: раньше, сейчас, позже.

Чтобы обозначить альтернативное логике логического пространства предположение о логике, опирающейся на понятие логического времени, можно сформулировать несколько тезисов.

1. Логика, использующая логическое отрицание, логическую противоположность, опирается на понятие логического пространства. Логика, опирающаяся на понятие логического времени, может строиться без допущения отрицания, а, быть может, и противоположности в качестве исходных принципов.

2. Мышление в логическом пространстве «опространствивает» время или вообще предполагает абстрагирование от времени. Пространство же можно понять как порядок симультантности. Если мыслить пространство во времени, то это значит допустить наполненность пространства силами, зависящими от времени. Пожалуй, мышление во времени всегда оказывалось бы в другом пространстве, в котором каждый логический шаг вел бы в другое пространственное измерение.

3. Логика логического пространства — экстенсивна: считая и измеряя, она учитывает объем и протяжение. Логика во времени, напротив, должна быть интенсивной; потенцирование величин позволяет охватить изменение; итерация во времени дает возможность образования новых констелляций измеряемых сил. Можно предложить простую, хотя и не совсем точную модель: математическую функцию, например, Y = 2X, можно итерировать двумя различными способами — кардинальными числами (подставляя на место X = 1, 2, 3, ...) и ординарными (подставляя на место, например, X = 1 и итерируя далее получившийся

результат). Первый способ итерирования соответствует пространственному протяжению и стремится при расширении области чисел к континууму, к непрерывности пространства; при втором способе фиксируется пространственная точка (где пространство полагается стремящимся к 0) и итерация остается дискретной. Первая итерация — экстенсивное измерение в пространстве, вторая — интенсивное измерение во времени[1].

4. От Парменида идет требование к мышлению искать истину в логическом пространстве. Это значит, что истина в мышлении должна оставаться всегда равной себе, а мышление в логическом пространстве во всех направлениях должно иметь одинаковую перспективу. Полагание логического пространства, таким образом, эквивалентно требованию, чтобы мышление имело только один выбор, т.е. перспективу истины. Но иметь только одну перспективу — это значит уже не иметь выбора; истина в так понимаемом мышлении выступает как бесперспективная перспектива; иначе говоря, истинное мышление в логическом пространстве оказывается пустым и тавтологичным, мышление во времени было бы, напротив, перспективным мышлением, мышлением интенсивным, содержательным, соизмеримым силовым центрам, т.е. специфическим, конкретным мышлением[2].

Предлагаемая логика, которая выполняла бы указанные требования, не была бы ни формальной, ни диалектической. В такой логике нет необходимости как исключать противоречие, так и постулировать его полагание, развитие и снятие. Вероятно, в ней нельзя осуществить строгих доказательств, поскольку следствия не совпадают с посылками. Выводы в ней получаются в процессе экспериментирования мысли с изменяющимися состояниями мыслящего, которые происходят за время повторного применения правила. Это — постоянная «постановка — к — диспозиции» и пересмотр правил игры в соревновании, в котором каждый

---

[1] Выражение Гераклита **«Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути [— в каком бы направлении] ты ни пошел: столь глубока ее мера...»** (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / отв. ред. И. Д. Рбжанский. М., 1989. С. 231) можно истолковать как противоположность между экстенсивным — положенным в пространстве и интенсивным — развивающимся во времени пониманием души и мышления. Точно так же Тимей в одноименном диалоге Платона считает время более адекватным обозначением мировой души, чем пространство.

[2] *Ницше Ф.* Неопубликованные фрагменты 1887—1889 гг. // Kritische Studienausgabe. Oc Gruyter. Berlin ; N. Y., 1988. Bd. 13. S. 373. — Все сформулированные здесь требования логики времени можно найти уже у Ницше.

изменяет себя и свои масштабы, смешиваясь с другими участниками игры и их масштабами.

В перспективе проекта такой логики ситуацию, представленную вначале, можно истолковать таким образом: при первых шагах в пространстве, изобретенном Парменидом, были еще сомнения: почему именно пространство является средой обитания логического мышления? А если бы Парменид выбрал время?

§ 3. ОНТОЛОГО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

В диалоге «Парменид» содержится наиболее отчетливое в теоретическом отношении изложение онтолого-гносеологической концепции Платона. Наряду с «Метафизикой» Аристотеля «Парменид» до сих пор во многом определяет то, что можно назвать собственно философской аналитикой в европейской интеллектуальной традиции. Рассмотрим основное содержание этого диалога, используя для удобства семиологическое представление о системе значения, включающей в себя означающее, означаемое и объединяющее их значение.

В центре внимания первой части диалога находится известная платоновская проблема отношения идей, которые, по определению, просты и неизменны, и вещей, которые множественны и изменчивы. Первоначально эта проблема исследуется как проблема означающего, т.е. идея берется в качестве основания для приписывания вещам общего имени. Но так понятая идея не может быть изолированной сущностью, скорее, это родовое понятие, содержащее в себе набор видовых имен. Если мы попробуем понять такую идею как изолированную сущность, в силу вступит аргумент «третьего человека», т.е. подобие вещи и идеи требует еще одной идеи в качестве основания, и тогда мы получим бесконечный рад подобий. Вместе с тем представление об идее как о самостоятельном бытии принципиально для платоновской онтологии. В результате Платон предлагает различать «идеи в вещах», или квазиидеи, образующие свой замкнутый мир логических сущностей, и собственно идеи, или идеи сами по себе[1]. «И надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама

[1] *Платон.* Парменид. 133 d.

по себе…»[1]. Очевидно, Платон осуществляет здесь важную редуктивную процедуру, различая два вида подобия. Во-первых, это логическое подобие в отношении вида и рода, основанием которого выступают «идеи в-вещах», а, во-вторых, это совершенно особое отношение подобия между вещами и «идеями в вещах», основанием чего являются уже идеи сами по себе. Каждая такая идея служит самостоятельным модусом общей идеи знания или истины как таковой[2]. Поскольку идея знания не присутствует «в вещах», как замечает Платон, отношение раба и господина не то же самое, что отношение господства и рабства самих по себе[3], — но символизируется в познании как особом онтологическом отношении между бытием вещи и бытием знания, то в целом второе отношение подобия можно назвать символическим.

Если взять за основу систему значения (1): имя — вещь — идея, то можно сказать, что первое подобие — имя — идея — есть закон означающего (обосновывает связь означающего и значения), а второе — вещь — идея — закон означаемого. Обоснование этого закона, в свою очередь, принимает вид системы (2):

вещь — «идея в вещах»

идея сама по себе

«Миф о пещере» как раз демонстрирует вещь в качестве означающего. Проблема значимости идеи самой по себе, т.е. идеи, принадлежащей миру божественного, совершенного знания, представляет собой, безусловно, центральный вопрос всей платоновской онтолого-гносеологической системы. Очевидно, что эта значимость не может быть получена через обычную для Платона процедуру определения понятия, т.е. последовательного упорядочивания родо-видовых отношений. Как мы видели, идея сама по себе немыслима в терминах вещных отношений. Тем не менее посредством искусной диалектики второй части «Парменида» Платон убедительно показывает, что неопределенная идея является все же чем-то осмысленным, или, говоря языком философии Нового времени, — интеллигибельным для нас.

По Платону, идея сама по себе указывает на единое, или, точнее, на смысл различия единого и иного. В платоновской диалектике еди-

---

1 *Платон.* Парменид. 135 в.

2 Там же. 134 а—е.

3 Там же. 133 d—e.

ного и иного можно выделить три основных момента, или результата. Рассмотрим их последовательно.

Во-первых, это положение о специфическом методологическом тождестве единого и иного, получающем обоснование через диалектику части и целого. С точки зрения этих категорий единое, с одной стороны, есть непосредственное единство целого, а с другой стороны, оно выражает смысл единства множественности частей, образующих целое, и тем самым смысл самого целого, но уже опосредованным образом. Платон пишет: «Но если все части находятся в целом и если все они составляют единое и само целое и все охватывается целым, то не значит ли это, что единое охватывается единым и, таким образом, единое уже находится в себе самом?» И далее: «...поскольку единое — это целое, оно находится в другом, а поскольку оно совокупность всех частей — в самом себе. Таким образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом и в ином»[1].

Можно сказать, что единое, будучи целым, является одновременно и мерой отношения непосредственного единства целого и множественности частей, т.е. не-единого. Платон замечает, что «если вообще это — единое, а то — не-единое, то единое не может быть ни частью не-единого, ни целым в отношении его, как части; и с другой стороны, не-единое тоже не может быть ни частью единого, ни целым в отношении единого, как части (...) Но мы говорили, что вещи, между которыми нет отношения части к целому, ни целого к части, ни различия, будут тождественными между собой»[2]. Отсюда можно заключить, что единое есть такое целое, которое не имеет никакой другой общей меры по отношению к не-единому (т.е. множественному), кроме самого себя. Мера и измеряемое выступают здесь как две неделимых целостности; их тождество следует понимать как выражение собственной природы познавательного отношения. Дело в том, что это тождество не требует для своего обоснования никакой особой («третьей») самотождественной идеи, объемлющей в себе единое и множественное, его основанием является методологически постулируемая невозможность различения того, что не относится друг к другу ни как часть к целому, ни как целое к части, а только как целое к целому. Причем это такое отношение целого к целому, которое нельзя охарактеризовать как непосредственное различие

---

1 *Платон.* Парменид. 145 с—е.

2 Там же. 147 в.

одной вещи от другой. Это именно умопостигаемое, но не опосредованное понятием («идеей в вещах») отношение целого к целому, выражающее в себе идею знания как такового, поскольку иначе, как в познании, оно немыслимо. Таким образом, Платон избегает дурной бесконечности объемлющих друг друга оснований, т.е. того, что позже было названо аргументом «третьего человека» и о чем уже речь шла в первой части «Парменида».

Во-вторых, было бы совершенно неверно считать, что Платон через понятие единого решает логическую проблему обоснования тождества. С точки зрения единого как меры тождество и различие единого и иного равноправны, и мышление тождества всегда сопровождается мышлением различия[1]. Единое — не родовое понятие для единого и иного, скорее, его нужно понять как символ, способный одинаково успешно выразить через свою внутреннюю структурированность и смысл различия и смысл тождества, как двух символически равноправных логических возможностей. Именно в этом отношении принципиальна обнаруженная Платоном двойственность единого, делающая его способным «находиться и в себе самом и в ином».

Символическая природа единого формально соответствует классическому кантовскому определению символа или эстетической идеи как того, о чем можно бесконечно размышлять, но нельзя определить. Но по сути это, конечно, два разных символизма. Символ у Канта — это трансцендентальная материя субъективного переживания, динамический элемент в бесконечной игре воображения и рассудка. Символизм Платона, безусловно, объективен, единое здесь не воображается, а именно мыслится. Сущность же этого символизма состоит в специфическом временном характере присущего единому динамизма. Единое, будучи неизменным по определению, тем не менее способно, в силу присущей ему двойственности, переходить из одного состояния в другое: из единого во многое, из подобного в неподобное, — не становясь ни тем и ни другим[2]. Таким образом, единое символизирует изменение, не становясь изменяемым. Данная символизация изменения имеет особый временной статус, которым не обладает то, что либо покоится, либо движется, а именно — момент «вдруг»: «Вдруг; ибо это “вдруг”, видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту

---

1 *Платон.* Парменид. 146 в.

2 Там же. 157 а—в.

или иную сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе "вдруг" лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя из него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению»[1]. Поскольку всякое различие связано, по Платону, со способностью к изменению, можно сделать принципиальный вывод, что присущая единому позиция «вдруг» есть исходная точка всякого различия; или, другими словами, «вдруг» — то место, где по объективным законам исполняется понимание различия как такового. Остановимся на этом моменте.

Различие понимается не там, где оно мыслится как различие того или иного рода, — в этом случае его понимание уже используется как рабочий автоматизм мышления, — но в особой точке, где оно как таковое символически исполняется, и это исполнение во вневременном «вдруг» соотносится с каждым случаем мышления различия в познании. Используя понятия феноменологии, можно сказать, что единое в «Пармениде» — это эйдетическая идея различия, а «вдруг» — имманентно присущее ей ноэматическое содержание. Здесь важно подчеркнуть, что одним из объективных результатов платоновского анализа является тот факт, что единое не может быть эйдетической идеей тождества, ибо, как показано в диалоге, «единое едино», т.е. экспликация тождества не имеет интеллигибельного ноэматического содержания; и, как мы видели, тождество единого и иного вводится Платоном посредством специальной методологической процедуры, исходя из различия, присущего единому самому по себе. Таким образом, можно уточнить сделанное ранее заключение: тождество и различие равноправны как две логические функции, и единое способно символизировать и то и другое, но на более глубоком уровне анализа; в сфере символического как такового Платон обнаруживает различие, значимое само по себе, в качестве последнего основания значимости присущей идее самой по себе. В целом отметим, что указанная нами ранее на материале первой части «Парменида» система значения (2) получает во второй части диалога обоснования в метасистеме (3):

Идея сама по себе ________ *смысл различия единого и иного*

единое «вдруг»

[1] *Платон.* Парменид. 156 d—e.

В-третьих, диалектика символического в «Пармениде» не будет осмыслена во всем своем масштабе, если мы не отметим еще один принципиальный момент. В диалоге противопоставляются два тезиса — «Единое существует» и «Единое не существует» — как два исходных пункта для диалектики единого и иного. Анализ, связанный с первым тезисом, в основном мы уже рассмотрели. Что происходит во втором случае? Во-первых, «единое несуществующее» есть, по Платону, нечто познаваемое[1], и смысл различия единого и иного здесь также сохраняется[2]. Но, во-вторых, нетрудно заметить, «единое несуществующее» утрачивает свое символическое качество, а именно свойство символизировать изменение, не становясь изменяемым. Напротив, оно становится причастным реальному процессу изменения, будучи одновременно неизмененным по определению. Платон выдвигает на первый план некоторое тонкое различие между двумя возможными диалектиками единого. Если «существующее единое», переходя из одного состояния в другое, не становилось ни тем, ни другим, то «несуществующее единое» как раз, наоборот, становится и тем, и другим одновременно, например, «несуществующее единое, изменяясь, становится и гибнет, а не изменяясь, не становится и не гибнет»[3].

Таким образом, «несуществующее единое» является не просто чем-то неопределенным, но чем-то безусловно непонятным. Во всяком случае, диалектика единого и иного не содержит в себе, в отличие от случая «существующего единого», условии интеллигибельности «несуществующего единого». В результате мы имеем любопытный прецедент, когда смысл различия сохраняет свою функцию доступного мышлению означаемого, но одновременно позиция значения (т.е. единого «вдруг») перестает быть основанием понятности этого различия. Иначе говоря, это ситуация, когда мы можем пользоваться мышлением — законы формальной логики остаются в силе — но его символическая природа перестает актуально переживаться, в результате мышление превращается в простой набор интеллектуальных функций — категорий. Обратим внимание, что именно подобный случай описывает «трансцендентальная аналитика» Канта. Кантовское «Я мыслю» означает, что я с очевидностью приписываю всеобщую значимость категориальному различию,

1 *Платон.* Парменид. 160 d.

2 Там же. 160 е.

3 Там же. 163 в.

например, вещи и свойства, но почему «Я» это делает, т.е. по какому объективному закону сознание обнаруживает в себе это различие как свое собственное, мы, исходя из объективного единства трансцендентальной апперцепции, никогда не узнаем. Используя данное обращение к Канту, можно сказать, что у Платона диалектика единого и иного, исходящая из тезиса «Единое существует», выражает отношение сознания и мышления в случае совпадения их символических оснований, в то время как эта же диалектика, развиваемая из противоположного тезиса, отражает особую ситуацию, когда символическое основание мышления недоступно сознанию или вообще не имманентно его природе. Последний случай отсылает нас уже не к аналитике Канта, а к метафизике Шопенгауэра, где метафизический смысл мирового целого мыслится чем-то принципиально чуждым символической природе сознания, и поэтому он не понимается, но исполняется в отношении тело — воля. Указанные параллели между платонизмом и трансцендентальной философией закономерно приводят к проблеме репрезентации.

По мысли Платона, «существующее единое» принципиально связано с настоящим: «Но настоящее всегда налицо при едином в течение всего его бытия, ибо единое всегда существует в настоящем, когда бы оно ни существовало»[1]. Отсюда можно заключить, что «существующее единое» имеет представление, и это представление находится в согласии с его природой; в то время как «несуществующее единое» представимо лишь через искажающую природу единого связь с иным, т.е. имеет представление, противоречащее природе единого как такового. Но поскольку, как мы видели, имманентным содержанием единого является вневременное «вдруг», можно сделать вывод, что «существующее единое», обладая представлением себя самого, вторичным образом репрезентирует временную природу осмысленного представления вообще, состоящую в синтезе настоящего и вневременного, значимого самого по себе.

Обобщая двойную символическую функцию идеи самой по себе: как значения в системе (2) и как означающего в системе (3), следует сказать, что идея сама по себе придает значимость тому способу представления «идеи в вещах» через образ вещи, который одновременно репрезентирует указанный синтез настоящего и вневременного. В этом смысле платоновская идея сама по себе есть идея вещи как чего-то одновремен-

---

1 *Платон.* Парменид. 152 е.

но представленного и осмысленного, но необязательно определенного. В то же время Платон учитывает и принципиально иную возможность, связанную с диалектикой «несуществующего единого», когда представление может быть чем-то определенным (т.е. представления можно будет классифицировать), но оно будет неспособно выразить связь настоящего и чего-то значимого самого по себе, это случай «безыдейного» представления или «симулякра», т.е. ложного подобия[1].

В целом об онтолого-гносеологическом содержании диалога «Парменид» можно сказать следующее. В отличие от ранних диалогов Платона здесь вместо процедуры определения понятия мы имеем классический пример редуктивной процедуры подобной феноменологической редукции Гуссерля, отличающейся от нее своим объективным характером и конечным результатом. В ходе указанной редукции Платон, во-первых, различает логическую значимость, присущую родовой сущности («идея в вещах»), и символическую значимость, присущую идее самой по себе; во-вторых, Платон различает символическую идею тождества («Единое едино») и символическую идею различия («Единое существует»), только последняя может быть соотнесена с собой в диалектике единого и иного; в-третьих, Платон редуцирует символическую идею различия к ее ноэматическому содержанию — различию, значимому самому по себе (вневременное «вдруг»); в-четвертых, он различает две возможности в отношении представления и различия самого по себе; 1) когда представление в силу собственной природы есть то, что соединяет настоящее и вневременной смысл различия; 2) когда временная природа представления и природа указанного синтеза не совпадают; как мы уже отмечали, первый случай делает различие понятным, хотя и неопределенным, второй — дает лишь право пользования «непонятным» различием.

Аристотель: «*Метафизика*» и «*Физика*»

Обращаясь к онтолого-гносеологической системе Аристотеля, отметим предварительно следующие два момента. Во-первых, эта система очевидно инициирована внутренней полемикой с платонизмом, а, во-вторых, критически отталкиваясь от платоновской «идеологии», Ари-

[1] *Делёз Ж.* Платон и симулякр // Новое литературное обозрение. 1993. № 5. С. 45—56. Отметим, что критика платонизма у Делёза не опровергает, но лишь подчеркивает интерес к диалектике «несуществующего единого».

стотель развивает существенно иную стратегию исследования отношений тождества и различия, логического и символического, настоящего и вневременного. В результате глобальная платоновская редукция отношения имени и вещи к различию, значимому самому по себе, превращается у Аристотеля в ряд самостоятельных интеллектуальных процедур, которые затем вновь соединяются в новом понимании символического. Основные этапы указанной реконструкции представлены в следующих текстах: «Метафизика» (кн. VII, XII), «Физика» (кн. IV, VI).

VII книга «Метафизики» посвящена познанию вещи, которое, так же как и у Платона, понимается как проблема обоснования связи имени и вещи в суждении. Только Аристотель предлагает в качестве основания этой связи не платоновскую идею, а то, что он называет τοτί ήν ετναι — буквально «то, что было быть», или в обычном переводе «суть бытия». Мы в данном случае будем пользоваться емким неологизмом А. Ф. Лосева — «чтойность», т.е. то, что отвечает на вопрос «что?» Это, безусловно, центральное понятие в «Метафизике» Аристотеля вводится в IV главе VII книги следующим образом: «...чтойность (мы утверждаем) относительно того, смысл чего есть определение. Однако определение существует не тогда, когда имя обозначает то, что тождественно со смыслом (тогда ведь все смыслы были бы уже терминами, *horoi*, так как имя тождественно со всяким (своим) смыслом, так что и “Илиада” будет определением), но (только) в том случае, если оно будет определением чего-нибудь (более) первоначального (чем то, о чем говорит тот или иной смысл). А таковым является то, о чем говорится, что оно не высказывается как таковое о чем-нибудь другом. Следовательно, чтойность не присуща ничему, кроме эйдосов рода, но только им одним. Именно они, как известно, высказываются не по причастию их родам, не по страданию (испытываемому со стороны родов) и не акцидентально»[1]. Далее Аристотель еще раз поясняет свою мысль: «Необходимо, чтобы определение чтойности содержало не то же, что дано в любом обозначении, а лишь то же, что дано в определенном обозначении; а так будет, если это есть обозначение чего-то единого — не в силу непрерывности, как “Илиада”, или связности, а в любом из (основных) значений единого, а единое имеет столько же значений, сколько и сущее»[2].

[1] *Аристотель.* Метафизика. 1030 а 6—14 / пер. А. Ф. Лосева // *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 112—113.

[2] *Лосев А. Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929. С. 95.

Из приведенных отрывков можно заключить, что через понятие чтойности мыслится смысловое единство вещи, которое тождественно — и в этом смысле определенно — единству имени эйдоса рода, т.е. видовому имени. Если для Платона мир находится в становлении, то Аристотель «исходит из абсолютной данности космоса». Это означает, что, по Аристотелю, мир дан нам исчерпывающим образом в возможности как совокупность видовых имен. Согласно этой точке зрения мы можем спросить, например, «почему этот образованный человек есть человек образованный», но спрашивать, почему этот человек есть человек, бессмысленно[1]. В действительности же нам дано всегда нечто единичное: «вот эта вещь» — в чувственном восприятии и «чтойность» — в «видении» ума. Первое единичное очевидно, но неопределенно, и лишь второе является подлинным предметом познания.

Познание как связь субъекта и предиката и соответственно единичного и общего возможно только потому, что единство чтойности тождественно единству, мыслимому в видовом имени, т.е. потому, что действительное единство имеет тот же смысл, что и возможное. По своей природе оба вида единства есть единства индивидуальности. Общее в сфере возможного существует как индивидуальность того или иного эйдоса. И именно потому, что нам известны имена всех эйдосов рода, единство их индивидуальности оказывается чем-то определенным, в отличие от индивидуальности платоновских идей самих по себе. Идея Сократа, например, неопределенна, поскольку неопределенным является ее отрицание — не-Сократ, а чтойность Сократа определена, так как в возможности определено ее отрицание — не-человек через имена других эйдосов того же рода.

С семиологической точки зрения можно сказать, что исходная платоновская система (1) заменяется у Аристотеля системой (4):

имя — вещь
чтойность

которая, в свою очередь, получает обоснование в метасистеме (5):

чтойность вещи ——— *имя эйдоса*

суждение

---

[1] *Аристотель.* Метафизика. 1041 а 14—16.

Суждение у Аристотеля не только подводит эйдосы под родовые категории, но и актуализирует интуицию единства, объединяющую чтойности вещей и имена эйдосов.

Обратим внимание на принципиальное отличие чтойности и платоновской идеи. И то и другое связывает представление и некоторый вневременной смысл: тождества в первом случае и различия — во втором. Но, как мы видели, платоновский анализ имеет в виду возможность двойственного соотнесения природы представления и синтеза настоящего и вневременного. Представление может делать этот синтез чем-то понятным, а может оставлять нам лишь право пользования «непонятным». В случае чтойности такой двойственности в принципе быть не может, поскольку это понятие изначально выражает связь представления и вневременного смысла тождества как двух сторон единой способности определения: «Дело в том, что способность определять есть некая способность созерцать»[1]. Можно сказать, что Аристотель, противопоставляя чтойность платоновской идее, выбирает тот вид вневременного — определенное вневременное, — связь которого с представлением независима от собственной символической природы представления как такового. Тем самым Аристотель обходит проблему двойственности данной природы, открытую Платоном, а чтойность становится исходной точкой в новом проблемном поле.

В VI главе VII книги «Метафизики» Аристотель ставит вопрос о различии вещи и ее чтойности, но только в аспекте обоснования тождества. Вопрос о том, откуда вообще возникает смысл различия, в данном случае Аристотеля не занимает. Вместе с тем это вполне реальная теоретическая проблема. Суждение, согласно Аристотелю, соединяет чтойность и имя эйдоса, но такое соединение, чтобы быть осмысленным, требует значимого символического контекста различия. Откуда он берется? Из трансцендентальной философии мы знаем, что данный символический контекст принадлежит самому суждению (способности суждения). Аристотель ничего не говорит об этом в VII книге «Метафизики», но, например, в трактате «О душе» он указывает на изначально присущую душе (разумной ее части) способность различать мысль и мыслимое[2]. Нетрудно увидеть в этой способности искомый символический базис суждения как логической функции определения тождественного.

---

[1] *Аристотель.* Топика. 141 а 5—10.

[2] *Аристотель.* О душе. 429 в 30.

Тема символического различия тем не менее возникает в «Метафизике» в XII книге, но здесь она принципиально не связывается Аристотелем с определяющим суждением. В центре XII книги особая проблема самомышления божественного ума. Суть проблемы в том, что божественный ум, по Аристотелю, есть то, что только деятельностно, или, иначе, то, что только действительно; соответственно он не имеет — в отличие от вещи — существования в модусе возможности: «ничто вечное не существует в возможности»[1]. Таким образом, чтойности ума не соответствует никакое имя эйдоса, которое можно было бы соединить с ней в суждении. Поэтому познание ума содержит в себе не проблему обоснования тождества, а, напротив, проблему различия, а именно, различия возможности и действительности в отношении того, что по смыслу своего бытия только действительно. Это различие необходимо для адекватного понимательного отношения, которым в данном случае будет, не определение, а осмысленное (опознающее) созерцание. Искомый символический контекст указанного созерцания Аристотель обнаруживает в изначально присущем душе — разумной ее части — начале движения, т.е. способности касаться противоположного — чтойности и ее лишенности, бытия в возможности и бытия в действительности[2]. К проблеме самомышления ума Аристотель, как уже отмечалось, еще раз обращается в трактате «О душе», где также указывает на присущую душе способность различать мысль и мыслимое, возможность и действительность как необходимое условие данного познавательного отношения[3]. Таким образом, если в VII книге познание, вещи редуцируется к определенному самому по себе, то в XII книге познание ума сводится к тому, что понятно до и без всякого определения. В первом случае чтойность в познании реализует свою логическую значимость, во втором — символическую.

Одной из главных теоретических проблем «Физики» Аристотеля является проблема мыслимости движения. В VI книге он выступает с опровержением апорий Зенона, в частности, так называемой «Дихотомии». В этой апории, как известно, Зенон утверждает невозможность мыслить движение, поскольку это мышление представляло бы собой определение бесконечного континуума перемещений при помощи конечной временной величины. Аристотель исследует проблему Зенона

---

[1] *Аристотель.* Метафизика. 1050 в 5—10.

[2] *Аристотель.* Метафизика.1046 в 1—25.

[3] *Аристотель.* О душе. 429 в 30.

в обобщенном виде, во II главе VI книги он показывает, что время также непрерывно, как и величина, т.е. «делимо на всегда делимые части», а затем высказывает свое возражение Зенону: «Поэтому ошибочно рассуждение Зенона, в котором предполагается, что невозможно пройти бесконечное (множество предметов) или коснуться каждого из них в конечное время. Ведь длина и время и вообще все непрерывное называются бесконечными в двояком смысле: или в отношении деления, или в отношении концов. И вот, бесконечного в количественном отношении нельзя коснуться в конечное время, а бесконечного в отношении деления — можно, так как само время бесконечно именно в таком смысле. Таким образом, бесконечное удается пройти в бесконечное, а не в конечное время и коснуться бесконечного множества можно бесконечным, а не конечным множеством»[1].

Это возражение не является, собственно, опровержением Зенона. Правильнее рассматривать его как более обобщенную формулировку проблемы, а именно, как возможно определение одного бесконечного континуума через другой. Подлинное решение проблемы заключается в том, «что во времени имеется нечто неделимое; что мы называем "теперь"»[2]. Аристотель следующим образом характеризует это понятие: «"теперь", как было сказано, есть непрерывная связь времени: оно связывает прошедшее с будущим и вообще есть граница времени, будучи началом одного и концом другого. (...) с одной стороны, оно деление времени в возможности, с другой — граница обеих частей и их объединение, а разделение и соединение одного и того же тождественно, только бытие их различно»[3]. Исходя из данной характеристики можно заключить, что «теперь» есть тот элемент в континуальном представлении времени, который позволяет мыслить одновременно и самотождествениость этого представления и внутреннюю различенность его моментов, т.е. «теперь» делает представление времени чем-то понятным самим по себе (на своей собственной основе). Вместе с тем, являясь основанием самопонятности времени, «теперь» выражает смысл целостности временного континуума в его определяющем отношении с континуумом перемещений, т.е. выступает основанием определения одного бесконечного континуума через другой. Другими словами, «теперь» делает время мерой движения.

---

[1] *Аристотель.* Физика. 233 а 23—30.

[2] Там же. 234 а 23.

[3] Там же. 222 а 10—21.

На первый взгляд мы имеем дело с третьим видом чтойности — особой чтойностью движения, отличной от чтойности вещи и чтойности ума, но это не совсем так. С нашей точки зрения, «теперь» — это особая символическая функция, которая соединяет определенность и понимание — разделенные в «Метафизике» — в единстве рефлексивной значимости, связанной с категорией непрерывности. Апории Зенона показали внутреннюю противоречивость представления о непрерывности движения. Аристотель в своем анализе движения указывает на рефлексивную природу категории непрерывности. Движение становится мыслимым без противоречия, если принять ту точку зрения, что посредством «непрерывности» мы не выделяем какой-либо самостоятельный род бытия, а приписываем миру — подобно тому как это происходит в математике — свойство ума, а именно его способность касаться противоположного, разделять и соединять одновременно. Это то свойство, которое связывает душу как способность к самодвижению с природой движения как такового. Данное свойство души и составляет чистое символическое содержание категории непрерывности. В свою очередь, поскольку условия правильного понимания «непрерывности» составляют одновременно ее единственное содержание, можно заключить, что в данном случае условия понимания совпадают с условиями определения.

«Теперь», символизируя свойство движущейся телесности быть чем-то самотождественным и различенным одновременно, выступает связующим звеном между представлением движения и рефлексией этого представления. Используя феноменологическую терминологию, можно сказать, что «теперь» — это «феноменологическое данное», репрезентирующее «непрерывность» движения в рефлексивном переживании непрерывности на основе чтойности ума. С семитологической точки зрения символическую функцию «теперь» можно представить следующим образом в системе (6а, в):

движущаяся телесность —— *неопределенная непрерывность* (6а)

«теперь»

—— *чтойность ума* (6в)

определенная непрерывность

В системе (6а), «теперь» есть «ощущение единого»[1], сопровождающее наше неопределенное представление движения в каждый данный момент: «“Теперь” следует за движущимся (предметом) подобно тому, как время следует за движением»[2]. В системе (6в) «теперь» связывает «ощущение единого» с чистым различием, присущим чтойности ума, т.е. с условием осмысленности вообще, благодаря чему «непрерывность» становится чем-то понятным и определенным одновременно.

В целом можно сделать вывод, что Аристотель в «Физике» не открывает новый вид чтойности, а скорее описывает новую символическую функцию, соединяющую то, что было разделено в «Метафизике» — чтойность вещи и чтойность ума.

§ 4. ОНТОЛОГИЯ НЕОПЛАТОНИЗМА

Оценивая менталитет античности, следует отметить, что в нем причудливо сочетались «успехи рационалистической мысли и неистребимое тяготение к иррационализму, причем обе линии могли присутствовать в творчестве одного мыслителя», и в конечном счете к началу нашей эры наступило «окончательное торжество иррационального, мистического начала...»[3]. Такая тенденция особенно ярко проявилась в развитии онтологии неоплатонизма, пережившего стадии классического платонизма, пифагорейского платонизма, позднего александрийского неоплатонизма и окончательно выродившегося в мистике гносиза. На каждом из этих этапов платонизм переживал процесс конвергенции с какими-то внешними ему идейными течениями.

Пифагорейский платонизм возник на основе синкретического соединения учения Платона с орфизмом и пифагореизмом.

Формирование догматики орфиков было стимулировано завоеваниями Александра Македонского в Азии («составление главных орфических сочинений относится ко времени от Ономакрита до Аристотеля»[4])

---

[1] *Аристотель.* Физика. 219 а 30.

[2] Там же. 219 а 20—25.

[3] *Фролов Э. Д.* Актуальные проблемы античной цивилизации, ее генезиса, характера и исторических судеб // Всеобщая история: Дискуссии, новые подходы. М., 1989. С. 182.

[4] Иллюстрированная история религии. Т. 2. М., 1992. С. 296.

и несет на себе отпечаток сильного влияния идей Древнего Востока. Учение орфиков было, однако, облечено еще в мифологические формы. Их теогония и космология имели стихийно-онтологический смысл. Хронос порождает эфир-хаос, темное женское начало, внутри которого формируется космическое «мировое яйцо», мужское светлое начало. Из соединения этих двух начал рождается Фанес, или Эрос, поглощенный, в свою очередь, Зевсом, а распавшееся яйцо порождает небо и землю. Примечательно в этом представлении, во-первых, то, что «мысль о происхождении мира из расщепления божественного принципа с самого начала была... пантеистической, и пантеизм этот с течением времени обнаруживается все явственнее. Зевс для орфиков был просто мировым принципом, развивающимся в мировую жизнь... Все боги смешивались друг с другом, так что ετς θεός ἐν πάντεσσι (во всем единое божество). Эту божественную жизнь орфики понимали как жизнь мира; следовательно, последний был причастен божественной сущности, и в самой смене жизни и смерти совершается некоторый божественный процесс»[1]. Распространение начала божественности на весь мир могло означать только одно — универсальную сквозную бытийность мира, элиминирующую небытие. В мифологической форме этот тезис распространялся и на человека в виде учения о метемпсихозе. Но второе примечательное качество учения орфиков как раз и состояло в том, что через утверждение бытийности в парменидовском смысле у человека раскалывало у них саму бытийность. Человек рассматривался как соединение двух начал — темного (тела) и светлого (души), причем тело выступало в роли темницы души. Душа трактовалась как нечто неродственное телу, чуждое ему, вхождение души в тело было ее падением и виной. «Как трепещут они в необъятной вселенной, как они вьются и ищут друг друга, эти бесчисленные души, которые исходят из единой великой Души Мира! Они падают из одного мира в другой и оплакивают в бездне утраченную отчизну»[2], — говорится в одном орфическом тексте. «Душа, выходя из тела, видит лабиринт страшных, узких, в никуда идущих тропинок (судеб), видит утомительно однообразно вращающиеся звезды, планеты, светила... небо, прекрасное средоточие, олицетворение космической гармонии для классического грека изображается как зрелище, вызывающее у миста тоску, растерян-

---

1 Иллюстрированная история религии. Т. 2. С. 298.

2 *Светлов Р. В.* Древняя языческая религиозность. СПб., 1993. С. 94.

ность, подавленность. Нужно преодолеть все телесно видимое — такова максима орфеизма»[1].

Таким образом всеобщая бытийность у орфиков приобретает двойственный статус — с одной стороны, бытие Фанеса-Первосвета, безликого, лишенного всякой формы, незримого и именно в этом качестве наделенного абсолютностью бытия, с другой — бытие того же самого Фанеса, «раздробленного, переломившегося в многообразие красок после создания Космоса»[2]. Эти два способа бытия пантеистически едины, но бытие в телесно-космической форме вторично и в качестве таково-го трактуется как иллюзорное и в то же время неотвратимое — до тех пор, пока человек не вырвется из колеса рождений (χύχλος τής γενεσεως) и его душа обретет, наконец, бытие в парменидовском смысле, начнется ее действительная жизнь, «вечная, как Бог, так как она сама происходит от Бога»[3].

Итак, орфики жестко разграничивали бытие как непрерывность процесса изменений, его самотождественность в каком-то отношении, и бытие как вечность, неизменность, покой. Фундаментальным, определяющим выступает второе качество бытия, тогда как первое, оставаясь бытием, приобретает черты иллюзорности. Тем самым орфики, при всей их близости к менталитету элеатов, избегают крайностей в трактовке бытия. Но сама проблема бытия при этом подвергается интровертизации.

Идеи орфизма встречают понимание, поддержку и дальнейшее развитие у пифагорейцев. Принимая в основном орфическую теогонию, пифагорейцы отождествляют «космическое яйцо» с пределом, с монадой, а окружающий его хаос — с беспредельным, с апейроном. Считалось, что «природа при устроении мира образовалась из соединения беспредельного и предела» в соответствии с «законом гармонии». При этом «гармония есть соединение разнообразной смеси и согласие разногласного»[4]. В то же время по отношению к душе принимается, во-первых, понимание ее как «самодвижущейся по природе и обладающей вечным движением», в силу чего «она бессмертна и богоподобна»[5]; во-

1 Цит. по: *Шюре Э.* Великие посвященные. М., 1990. С. 173.

2 *Светлов Р. В.* Древняя языческая религиозность. С. 95.

3 *Rode E.* Psyche. Leipzig, 1891. P. 414.

4 Пифагорейская школа // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 288.

5 Там же. С. 288.

вторых, она наказана тем, что «соединена с телом и, как бы в могиле, погребена в нем»[1]. Существует, таким образом, группа основополагающих моментов, по которым могло быть достигнуто согласие орфиков, пифагорейцев и платоников. У Платона это прежде всего идея Бога, «которая не поддается определению. Он представляет божественное вполне трансцендентным, лежащим вне чувственного мира... Идея добра имела в его глазах значение источника всего существующего... но и она лежит тоже за пределами познания и вне чувственного мира»[2].

Другой вытекающий из этого момент платонизма — мысль об отдельности мира сущностей от мира явлений. И наконец, у Платона «нашло свое классическое выражение пифагорейское и мистическое учение о том, что истинный человек есть душа, а тело только темница, случайное местопребывание души... душа есть вечная, по существу своему неуничтожимая субстанция»[3]. Различие состояло лишь в том, что Единому у пифагорейцев противопоставлено беспредельное, неопределенное (апейрон), а у Платона — диада, от которой произведен апейрон. Но за этим как будто частным вопросом стоит проблема, выдвинутая платониками, о принципиальном различии двух видов бытия, базирующихся на разных формах единства: Первоначало наделяется единством, обозначаемым термином «хен» (ἕν), предполагающим нерасчлененность, содержание всего в свернутом виде, тогда как вторичному, порожденному присуще единство, обозначаемое как «монас» (μονας, отсюда — монада), имеющее смысл субстанциального единства. Различие между ними подобно различию трасцендентного и трансцендентального. Интерес при этом перемещается в сторону трансцендентного, выход к которому через посредство мудрости истолкователя видится в снах, сновидениях и экстазе. Утверждается, что Бог как трансцендентное бытие не может находиться в потоке изменяющихся вещей, что он есть совершеннейший ум (Нус), что он именно как Нус есть отец и творец вселенной, и как таковой он невидим, непостижим, несказуем.

На смену пифагорейскому платонизму (I в. до н.э.) в III в. н.э. приходит неоплатонизм. Он «выходит за пределы философии... В нем наблюдается возврат к мифологии, ремифологизация — процесс, обратный

---

1 Пифагорейская школа // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 290.

2 Иллюстрированная история религии. Т. 2. С. 319.

3 Там же. С. 320.

тому, какой происходил при генезисе философии»[1], — пишет А. Н. Чанышев. Еще резче отзывался о неоплатонизме В. Н. Лосский. «Философия, — отмечал он, — достигает своего высшего предела и умерщвляет себя в нем»[2].

Крупнейший представитель неоплатонизма — Плотин (203—269 гг. н.э.). Функции онтологии у него выполняет диалектика, определяемая им как «способность давать в логосе мысленное и словесное определение каждой вещи, что она есть и чем отличается от других вещей и что у нее общее с ними и, кроме того, где место каждой из них, и есть ли она сущность, и сколько имеется сущих и, с другой стороны, не-сущих, отличных от сущих»[3]. Платонизм, таким образом, явно конвергирует с аристотелизмом. Но он и противостоит Аристотелю. Согласно Плотину, диалектика, «отказавшись от блуждания в области чувственного... утверждается в области умопостигаемого... пока не пройдет всю область умопостигаемого, и снова расчленяя их, пока не дойдет до первоначала. Тогда она успокаивается, по крайней мере пока она там, она сохраняет молчание»[4]. Речь, таким образом, идет с самого начала о «вещах» отнюдь не чувственно постигаемых. Вообще, по Плотину, мышление «необходимо занимается» сущим, а ум — «тем, что за пределами сущего»[5]. Диалектика «имеет сущее как бы своей материей»[6].

Но труд Плотина находится в таком же притягательно-отталкивающем отношении и с иным источником, с христианством, как это было подмечено А. Ф. Лосевым. Характеризуя учение Плотина как «максимально возвышенное и величественное во всей античности учение о свободе первоединого», он в то же время видит в этом учении «явную полемику с христианским монотеизмом, т.е. с христианским учением об абсолютной личности», Боге христиан[7]. Неоплатонизм стремится, с одной стороны, как бы поглотить, снять в более широком учении догматизм христианства, а с другой — в решающем моменте догмата вы-

---

1 *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 396.

2 *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. М., 1991. С. 201.

3 Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 538.

4 Там же. С. 538.

5 Там же. С. 539.

6 Там же. С. 539.

7 *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М.. 1991. С. 436.

ступает как антихристианство. В онтологии Плотина это проявляется в концепции бытийного единства и эманации.

Принимая идею опосредованности полярных форм бытия, присущую пифагорейскому платонизму, Плотин развертывает цепь уровней бытия: Единое, мировой разум, мировая душа, природа, материя. Единое как Первоединое эманацирует, и именно та доля эманации, которая достается все более отдаленному от него уровню бытия, обеспечивает бытийность последнего. «Таким образом, — писал Плотин, — имеется продвижение от первого к последнему, причем каждое всегда остается на своем месте, в то время как рожденное занимает другое положение, худшее. Однако каждое становится тождественным тому, за чем следует, пока следует»[1]. Сам порядок здесь — не гносеологический: от чувственно постигаемого к вершинам абстракции, а квазидедуктивный онтологический: от высшего к низшему. На это — аксиоматико-дедуктивный порядок, ибо единое всего лишь «потенция всех вещей»[2], не допускающая никакой определенной дефиниции, из которой можно было бы исходить, скажем, методом последовательного ограничения понятий. «Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его, ибо все как бы возвращается к нему, вернее, как бы еще не есть, но будет... Именно потому, что в нем ничего не было, все — из него и именно для того, чтобы было сущее; само единое есть не сущее, а родитель его, и это как бы первое рождение, ибо, будучи совершенным (так как ничего не ищет, ничего не имеет и ни в чем не нуждается), оно как бы перелилось через край и, наполненное самим собой, создало другое; возникшее же повернулось к нему и наполнилось, а взирая на самое себя, стало таким образом умом»[3]. Сверхбытие Первоединого приобретает в конечном счете двусмысленность. По словам А. Н. Чанышева, Единое Плотина — ничто, и «оно единственно в том, что оно есть ничто. Плотин, правда, сам не называет Единое ничем. Но в сущности это так... Единое, будучи вечным началом всего существующего, само по себе не существует... Сказать, что единое существует, — значит, поставить его в рамки, ограничить, определить»[4].

---

1 Плотин // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 550.

2 Там же. С. 551.

3 Там же. С. 549.

4 *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. С. 400.

В этой «ничтойности» сверхбытия Первоединого — корень антихристианства онтологии Плотина. «Первоединое, — как писал А. Ф. Лосев, — все творит вовсе не в результате какого-нибудь своего специального усмотрения... но в результате своего естественного состояния. Все, что оно творит, уже заложено в нем с самого начала, уже есть его самое исконнее естество», и в таком случае мы имеем дело с «принципиальным безличием наисовершеннейшего абсолюта» в противоположность «христианскому учению об абсолютной личности»[1]. В лучшем случае можно сказать, что такая онтология «интеллектуалистична, но не персоналистична»[2]. Такой подход еще более усилен у Прокла (410—485), у которого «все сущее эманацирует из одной причины — из первой... Все совершенное эманирует в порождениях того, что оно может производить, само подражая единому началу всего целого... Всякая эманация совершается посредством уподобления вторичных вещей первичным»[3]. Творящее первоначало, следовательно, «по самому своему естеству» само по себе не будучи сущим, проявляет свое бытие, не обращаясь в чистое ничто, в небытие, только творя. От чистого пантеизма такую онтологию отделяет тонкая, едва приметная грань.

Но эта противопоставляемая христианству обезличенность сочетается в неоплатонизме с интровертностью в определении Первоединого. Если, по словам В. С. Соловьева, «с точки зрения Платона, для истинного познания подлинно сущего необходимо некоторое психическое изменение в познающем. Надо, чтобы путем процесса он вышел из состояния натурального...»[4], то в неоплатонизме постигающий экстаз вообще означает «потерю личности в общеприродном безличии и бездушии»[5]. Интроверсия такого рода, направленная на «познание Божественной природы, одновременно и совершается, и себя же в этом безличностном не-познании уничтожает», ибо «когда преодолеваешь грань мысли и мыслимой реальности, эту последнюю диаду бытия и интеллекта, вступаешь в сферу неинтеллектуального и не-бытийного... Но тогда

---

1 *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. С. 436.

2 Там же. С. 437.

3 *Прокл.* Первоосновы теологии // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 458—459.

4 *Соловьев В.* Лекции по истории философии // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 128.

5 *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. С. 437.

неминуемо наступает молчание: нельзя дать имя неизреченному, ибо оно ничему не противопоставляется, ничем не ограничивается. Единственный способ достигнуть его — это его не знать»[1]. Но это был тупик. И христианская философия учла его уроки, ограничив сферу интеллектуального онтологического поиска интеллигибельным.

Тенденции, заложенные в орфизме, пифагорействе, неоплатонизме, доводит до высшего предела догматика гностицизма, для которой характерна подчеркнутая «мистическая направленность», отвергающая логику разума, основывающаяся «на неописуемом, бессознательном, экстатическом соединении с Богом»[2].

В гностицизме сохраняется сверхбытие Абсолюта, который через эманацию развертывается в иерархии эонов, его ипостасей, создающих в своей совокупности плерому, или царство света, обладающее завершенностью, совершенством и полнотой бытия. Низший из эонов, София, или Мудрость, становится, однако, причиной и источником ксеномы, неполноты (бытия?) плеромы, будучи обращена не к центру, а вовне. Она образует внешнюю границу «скрытых небес», плеромы, и порождает демиурга, Ялдабаофа, творца «грязного творения» — материального мира, образующего неполное, несовершенное бытие, и человека, оживленного искрой эманации, «духовной душой». Но духовная душа, упав в тело, утрачивает чистоту и обращается в материальную душу, сохраняя только у избранных, «духовных» людей способность познать истину и выйти из «второй плеромы», т.е. из неполноты бытия, к «первой плероме», царству света.

При всей мифологичности формы данных рассуждений для дальнейшего развития онтологической проблематики большой интерес представляет ряд положений этого учения. Прежде всего — это тезис об уровнях бытия, обусловленных полнотой бытия. Конечно, тезис полноты бытия требует более точного определения, но это не снимает его эвристической ценности. Интересна также идея динамического характера отношения между полнотой и неполнотой бытия, направленности к полноте. Эта идея получает развитие и новое понимание уже в наши дни. Гносис является, наконец, одним из источников онтологии человека, или антропологической онтологии.

---

1 *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. С. 201.

2 История философии в кратком изложении. М., 1994. С. 204.

§ 5. РАЗВИТИЕ ОНТОЛОГИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА И В НОВОЕ ВРЕМЯ

Задача, поставленная перед философами Аристотелем — «исследовать суть бытия вещи и сущность»[1], — перешла по наследству от античности Средним векам и закрепилась в определении метафизики как науки о бытии, т.е. «науки о сущности вещей»[2]. Но у Стагирита эта задача смыкалась с задачей поиска первых причин и начал. Перед средневековыми философами такой задачи не стояло: Откровение сняло ее. Интерес переключается с отношения «вещи и ее сущности» на отношение «Бог — творение — сотворенное».

В рамках складывающегося догматического богословия обнаруживаются две проблемы, относящиеся к онтологии.

Первая проблема, обретающая в дальнейшем сквозной характер для истории философии, — это проблема источника онтологического знания. Толчком к ее обсуждению послужили комментарии Боэция к Порфирию, вскользь заметившему: «Представляется, что вопрос относительно родов и видов, существуют ли они в действительности или только в мышлении, и если они существуют в действительности, то телесны ли они или бестелесны, и существуют ли они отдельно от чувственных вещей, или в них, слитно с ними, — этот вопрос очень труден и требует другого и более обширного исследования»[3]. В дальнейшем ход обсуждения этого вопроса ведет к дилемме номинализма — реализма, к проблеме универсалий, но на этом этапе его непосредственным результатом становится разграничение двух уровней бытия — чувственно постигаемого и интеллигибельного, умозрительного. В общих чертах первый из них присущ тварному миру, второй — творящему началу, Богу. Здесь, однако, существует некая тонкость, которую Боэций выявляет в двусмысленности понятия бытия: оно может быть истолковано как esse для обозначения бытия вообще или как subsistere, означая бытие в отвлечении от его субъекта, т.е. внесубстанционально. Возникает вопрос: каков статус тех категорий, при помощи которых мы квалифицируем бытие? Являются ли они абстракциями или конструкта-

---

1 *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 81.

2 *Franck M. A.* Dictionaire des sciences philosophiques. Paris, 1875. P. 1210.

3 *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 231.

ми? Это — вопрос об истинности универсалий, вопрос об истинности наших представлений об интеллигибельном бытии.

Испытывая колебания между перипатетикой и неоплатонизмом, Боэций ограничивается констатацией того, что универсалии «существуют одним способом, а мыслятся другим: они бестелесны, но, будучи связаны с чувственными вещами, существуют в области чувственного. Мыслятся же они помимо тел, как существующие самостоятельно, а не как имеющие бытие в других»[1]. Более решительно отвечает на этот вопрос Августин (354—440). Человек способен усомниться во всем, кроме того, что это его сомнения, сомнения его души, его Я. Исследуя интроспективно свое духовное Я, человек погружается в воспоминания, т.е. «образы, доставляемые органами чувств», а затем — восходит к тому, «о чем мы познаем... через внутреннее созерцание, представляющее нам созерцаемое в подлинном виде», восходя к истинам, «которые знаешь, не связывая в мыслях ни с каким телом, и узнаешь, уйдя в себя»[2]. Но на чем основывается убеждение в истинности добытых таким образом идей? Откуда известно, что это — не иллюзия, порожденная самим действием интроспекции? По мнению Августина, вера — дар Бога, совмещенный с нашим волевым усилием. Согласно Боэцию, она возникает на базе обоснования и доказательства, она рациональна. В этом расхождении взглядов двух мыслителей коренится серьезная проблема природы онтологического знания.

Какой строй бытия, Ordo, миропорядок раскрывает онтология? Для Боэция этот порядок — внешний, характеризующий отношения промысла Бога и судеб людей и народов, блага и зла в человеческой истории, упорядоченности в природе. Августин, погруженный в свое Я, выводит иной, эмоционально-чувственный строй миропорядка, выражающий внутренний, интимный характер отношения тварной души к Творцу. Онтологический смысл приобретают здесь такие понятия, как «страсть», «радость», «печаль», «страх» («четыре чувства, волнующие душу»[3]), «добро», «зло», «грех». Таким образом, трансценденталиями (т.е. наиболее универсальными, высшими определениями бытия) у Боэция выступают трансценденции (т.е. нечто, выходящее за пределы всякого чувственного опыта), тогда как для Августина это экзистенции,

---

[1] *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. С. 29.

[2] *Аврелий Августин.* Исповедь // Одиссей. 1989. М., 1989. С. 156—157.

[3] Там же. С. 158.

нечто эмоционально переживаемое, интуитивно схватываемое. Господствующим в раннем Средневековье становится подход Августина.

Другая онтологическая проблема, обсуждаемая в эту эпоху, тесно связана с рассмотренной. Поскольку христианство утверждает «закон свободы» («Бог не искушается злом и сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью»[1]), возникает вопрос, как связаны предопределение и свобода, промысел Божий и произвол человека. Собственно, это — первая постановка проблемы детерминизма в онтологическом ключе. Абсолютное предвиденье, присущее Богу, логически кажется допускающим лишь одну возможность: непрерывность творения, делающая Его ответственным за зло в мире.

Боэций решает эту проблему, разделяя время и вечность. «У того, что существует во времени, его настоящее с наступлением будущего переходит в прошлое. И нет ничего, существующего во времени, что могло бы охватить сразу всю протяженность своей жизни... Такая жизнь может быть бесконечно долгой, но она не может объять и охватить всю свою протяженность одновременно. Ведь будущего еще нет, тогда как прошедшее уже утрачено»[2]. В отличие от этого «вечность есть совершенное обладание всей полнотой бесконечной жизни»[3]. Но такой подход допускает две возможности: либо опространствование времени, превращение его в вечности в четвертую пространственную координату, либо свертывание времени в статическую матрицу возможностей. Собственное решение Боэция гласит: «Бог на то будущее, что зависит от свободы воли, смотрит как на существующее, но оно только относительно божественного видения является необходимым по условию природы божественного знания; рассмотренное же само по себе относительно своей природы, оно не теряет своей неограниченной свободы... некоторые события, хотя и произойдут в будущем, однако не утрачивают и своей природы, поскольку до того, как они произошли, могли и не произойти»[4]. Учитывая, что средневековая философия вслед за Аристотелем различает действительное бытие (акт) и возможное бытие (потенция), можно предположить, что, согласно такой точке зрения, для Бога не существует

---

1 Новый Завет и Псалтирь. Пикорп, Оклахома, 1992. С. 169.

2 *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. С. 286—287.

3 Там же. С. 286.

4 Там же. С. 289.

различия между тем и другим, и любой реальный исход событий, проистекающий спонтанно во времени, без Божественного вмешательства, тем не менее, оказывается предвидимым Им. Здесь, таким образом, намечаются зачатки будущей концепции мира-машины.

Иной смысл время и вечность приобретают у Августина: время связано с памятью, с переживанием бытия, вечность же приоткрывается через разум как нечто вневременное. Одно связано с другим через волевое усилие. Отношение между временным, тварным и вечным раскрывается через иную пару категорий, чем у Боэция: через категории бытия и небытия. Полнотой бытия обладает Бог. Сотворенный мир этой полноты лишен. Он сотворен из ничего — из небытия и постоянно временным образом деградирует в небытие. Это его несовершенство и является источником зла в мире. От ухода в полное небытие предохраняет его только непрерывное творение, восполнение бытия из небытия Богом. Человек, его душа этой способности лишены и потому несвободны, хотя человек и мнит себя таковым.

Существенные изменения в онтологической тематике происходят при переходе от раннего к позднему Средневековью и начинаются не ранее XII в. К этому времени относится очередной сдвиг в онтологической тематике Европы, навеянный отчасти идеями арабской философии, но в конечном счете возникающий в ходе изменения менталитета самого европейского общества. Для раннего Средневековья были характерны неуверенность во всем, начиная с материального благополучия и кончая спасением души, и недоверие ко всем инновациям. Новшество почиталось если не грехом, то по крайней мере чем-то безнравственным. Это «предписывало субъекту воздержание от любых проявлений активности, обязывало к вступлению на путь чистого созерцания в мыслительной области»[1]. В целом, таким образом, для раннего Средневековья было присуще стремление к статике. На нем лежала «печать традиционного крестьянского общества, где истина и тайна передаются из поколения в поколение, завещаются мудрецом тому, кого он считал достойным ее наследовать»[2]. Однако рост городов, развитие ремесел и торговли готовят почву для нового мировосприятия, причем «разработку нового ментального оснащения» осуществляют «люди, которые

---

[1] *Гайденко В. П.*, *Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в Средние века. М., 1989. С. 135.

[2] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 304.

сами по себе новы» для Средневековья, — преподаватели городских школ и университетов. Но свою деятельность они осуществляют в условиях еще полного господства традиционализма. Этим и объясняется влияние арабских мыслителей. В X в. арабские писатели были до такой степени «в моде», что Аделард Батский не без лукавства признавался, что многие свои собственные мысли он приписывал арабам, «чтобы они лучше воспринимались читателями... ссылки на арабов были маской, призванной привлечь внимание к оригинальной мысли»[1].

Арабские философы, и прежде всего — самый влиятельный из них в Европе Ибн Рошд (Аверроэс, 1126—1198), смогли сыграть эту роль, поскольку приоткрывали лазейку для развития идеи изменчивости, косвенно ведшей к возврату интереса из области вечности к вещному миру. Предметом особого внимания становится традиционное, идущее от Аристотеля, разделение бытия на существующее в себе и существующее в другом. Бытие в себе может трактоваться как субстанция, а бытие, существующее в другом, — как акциденция, если существует через другое, или как форма, когда выступает как причина другого. Предполагается, что элементы природы, равно как и их агрегаты — тела, способны к метаморфозам, к взаимопревращению. В догматическом богословии это ведет к проблеме «как согласовать учение о субстанции и акциденциях с христианской догмой пресуществления, согласно которой вся субстанция хлеба превращается в тело Христа и вся субстанция вина — в кровь, в то время как акциденции (свойства) хлеба и вина остаются сами по себе»[2]. Беспокоящими положения догмата были и утверждения о творении, смерти, воскресении, хронически порождая различные ереси при толковании. Задача примирения эсхатологической и чудотворной традиции с рациональным мышлением требовала их однозначного истолкования.

Поскольку у Аристотеля противоположные свойства во всех метаморфозах не переходят друг в друга, требуется предварительное разрушение одной для замещения другой противоположностью (сухое — влажное, твердое — жидкое и т.п.), необходим некий субстрат, в котором происходит этот процесс — телесная форма (соединение первой материи и формы). Телесная форма, в отличие от первой материи, наде-

---

[1] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 303.

[2] *Джеммер М.* Понятие массы в классической и современной физике. М., 1967. С. 50.

ляется Аверроэсом свойством измеримости, что прокладывает в дальнейшем дорогу к выработке количественных характеристик материи. Сама телесная форма, оказываясь в центре внимания, определяется при этом как способность первоматерии к естественному движению. «Это утверждение, несмотря на то, что оно сделано Аверроэсом более или менее случайным образом... намекает на возможность представить себе сущность материи в ее динамическом поведении»[1].

Эти проблемы попадают в поле зрения формирующейся в XII в. схоластики. По словам А. И. Герцена, «схоластика была и не вполне религиозна, и не вполне наукообразна. От шаткости в вере она искала силлогизмы, от шаткости в логике она искала верования. Она предавала свой догмат самому щепетильному умствованию и предавала умствование самому буквальному пониманию догмата»[2]. Обсуждение любых тем получает в ней своеобразный окрас: авторитет Платона и неоплатоников падает, высшим авторитетом становится Аристотель. Знакомство с трудами этих философов (известными прежде лишь из вторых рук) обнаруживает, что Аристотель и Платон придерживались разных взглядов в вопросе об универсалиях, и именно это разногласие оказывается в центре внимания схоластов. Возникают три подхода: реализм (общее есть субстанция, имеющая свое особое, независимое существование в природе), номинализм (общее есть только имя, лишь оно придает единство для членов класса, общее у которых — только название), концептуализм (общее — не только имя, но и значение, хотя, впрочем, и то и другое существует только в уме). В конечном счете задача заключалась «в определении общих основных начал сущего, вечной природы вещей и отношения этой вечной природы к субъекту как познающему, причем сначала предполагалось субстанциональное бытие вне познающего субъекта, и в результате... вечная природа вещей признана тождественною с логическими формами нашего познания»[3]. Принципом схоластики становится тождество онтологии, логики и теории познания. Если к тому же учесть так называемый «реалистический принцип исключения» схоластики («Все, что не входит в дефиницию вещи, не принадлежит к сущности этой вещи»), то отсюда вытекает, что по предположению все вещи, по крайней мере все, достойные исследования, уже

---

1 *Джеммер М.* Понятие массы в классической и современной физике. М., 1967. С. 48.

2 *Герцен А. И.* Избр. философские произведения. В 30 т. Т. 1. М., 1948. С. 221.

3 *Соловьев Вл.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 93.

имеют установленные истинные дефиниции, и вопрос состоит только в их правильном истолковании и согласовании в твердых границах христианского догмата.

Исходные основы онтологии, разрабатываемой в таком ключе, были с достаточной полнотой и ясностью изложены Фомой Аквинским (1225—1274). Первичная сущность, каковой является Бог, должна быть всецело актуальной и не допускать в себе ничего потенциального. Это — абсолютное бытие, оно — вне времени, в вечности. Бог как первичная сущность, как Творец является «первоначалом не в материальном смысле, но в смысле производящей причины, и в таковом качестве он должен обладать наивысшим совершенством. Если материя как таковая потенциальна, то движущее начало, поскольку оно является таковым, актуально»[1]. Из того, что вечность есть мера пребывания в бытии, вытекает, что всякое отдаление от вечности есть, вместе с тем, и отдаление от пребывания в бытии, вплоть до того, что возможны такие предметы, бытие которых состоит в изменении, и такие предметы имеют своей мерой время, «таковы всяческие движения, а также бытие бренных вещей»[2]. Промежуточным между вечным, абсолютным и временным, относительным, является бытие небесных тел, «субстанциональное бытие которых неизменно, но возможна перемена места в пространстве» и бытие ангелов, естество которых неизменно, но изменяемы интеллекты, состояния и положения в пространстве. Познание абсолютного бытия «свойственно лишь интеллекту Бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии... Наше естественное познание берет свое начало от ощущений и может простираться до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие»[3]. Поскольку абсолютное бытие лежит вне этих пределов, предметом естественного познания (в противоположность Божественному откровению) может быть лишь относительное бытие, несущее на себе черты вторичности, предполагающей первичное им бытие. Таковы основные посылки развиваемой в схоластике онтологии.

С развитием ее путем уточнения и согласования дефиниций мы сталкиваемся уже в проблеме евхаристии: по Фоме, все акциденции, ко-

---

[1] *Фома Аквинский.* Сумма теологии // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 831.

[2] Там же. С. 834.

[3] Там же. С. 835.

торые остаются в причастии, не находятся в субстанции хлеба и вина, а пребывают лишь в протяженной величине того .и другого. Иначе говоря, акциденция не присуща субстанции, а лишь склонна быть чему-то присущей. «Эта уловка в определении способствует постепенно развивающейся тенденции к трактовке акциденций как независимых реальностей»[1]. Но прежде всего такой подход ведет к вопросу о количественной стороне бытия. Ученик Фомы Эгидий допускает, что «в материи хлеба и вина, как и во всей земной материи, имеется два количества и два рода величин: определенные (имеющие определенный объем) и неопределенные (способные заполнять некоторый объем)... Если можно показать, что нет такого количества, при котором материя занимала бы определенный объем, и если мы можем установить, что величина количества материи предшествует ее объемной величине и в величине первого рода как в субъекте заключена величина второго рода», легко понять и тайну пресуществления[2].

Такая постановка вопроса о количестве, в свою очередь, затрагивает и проблему бытия формы, по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, это касается отношения между субстанциальной и акцидентальной формами. «Субстанциальная форма именно тем отличается от акцидентальной, что последняя не сообщает простого бытия, но лишь бытие в некотором качестве; так, теплота сообщает своему субстрату не простое бытие, но бытие в качестве чего-то теплого. И потому при выявлении акцидентальной формы мы не говорим, что некоторая вещь просто возникает, но что она приобретает некоторое качество или переходит в некоторое состояние... Но субстанциальная форма сообщает простое бытие, и потому при ее выявлении мы говорим, что нечто просто возникло»[3]. Полемизируя с платониками и Августином, Фома исходит из того, что всякая вещь имеет только одно субстанциальное бытие, которое сообщается ему субстанциальной формой. Таковой для человека является душа. «Если бы мы предположили, что умопостигающая душа соединяется с телом не в качестве его формы, но лишь в качестве его двигателя (а таково было мнение платоников), было бы необходимо признать, что в человеке присутствует иная субстанциальная форма, через которую тело получает от движущей души устроение

---

[1] *Джеммер М.* Понятие массы в классической и современной физике. С. 52.

[2] Там же. С. 53.

[3] *Фома Аквинский.* Сумма теологии. С. 850.

своего бытия. Коль скоро, однако, умопостигающая душа соединена с телом в качестве его субстанциальной формы... невозможно, чтобы помимо нее в человеке обнаруживалась какая-либо иная субстанциальная форма»[1]. Из этого делаются далеко идущие выводы о том, что так называемые растительная и животная души входят в снятом виде в умопостигающую, о единстве человека, его сомы и психе («двуединство человека»). Но такая трактовка вопроса касается того, существуют ли вообще субстанциальные формы актуально или только потенциально. Для платоников казалось несомненным их актуальное существование. Решение Фомы явным образом стирает четкость разграничения между двумя видами форм. Как замечает П. Таннери, «Фома Аквинский отверг неизменность субстанциальных форм и, таким образом, низвел их на степень простых модусов, или качеств»[2].

Отсюда возникает вопрос, отличается ли бытие, сообщаемое материи формой, от способа этого бытия. Это — проблема forma fluens и fluxus formae, текущей формы и течения формы. Он приходит в европейскую философию непосредственно из арабской (Авиценна, Аверроэс). Можно ли утверждать, что «совершенствование» отлично от «совершенства», или движение к совершенству отличается от совершенства только степенью? С точки зрения реализма они различны, так как, скажем, с прекращением нагревания теплота остается, и таким образом с перерывом в течении формы последняя сохраняется. Номиналисты для которых в отдельной субстанции нет ничего субстанциального, кроме отдельной материи и отдельной формы и их соединения, склоняются к тому, что «при изменении качества нет ничего, кроме того, что уже существовало до изменения, и того качества, которое приобретено в результате изменения»[3]. В конечном счете эта дискуссия ведет к усилению интереса к понятию движения как онтологической категории, и притом — в количественном аспекте.

Таким вопросом становится «загадка» брошенного тела: передается ли ему при бросании самостоятельная способность движения? Данная тема широко обсуждалась в арабской философии, но не была представлена в латинских переводах, и потому неясно, как она стала известна в христианской Европе. Во всяком случае, эта проблема весьма остро

---

1 *Фома Аквинский.* Сумма теологии. С. 849—850.

2 *Таннери П.* Исторический очерк развития естествознания в Европе. М., 1934. С. 25.

3 *Оккам В.* Трактат // *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М., 1965. С. 147.

задевала авторитет перипатетики как основы схоластики. По Аристотелю, «все движимое движется чем-нибудь»[1], и движитель либо входит в сущность субстанции, либо он внешний, и движение длится только то время, пока движитель воздействует на тело. Христианство, приняв в качестве движителя душу, логос, отвергало возможность передачи неодушевленному телу способности к самодвижению. По мнению Фомы Аквинского, предположение о переносе источника движения извне внутрь такого тела противоречило бы самой идее насильственного движения. Однако это противоречило опыту, и в конце концов получило распространение мнение Ж. Буридана о том, что «движитель, приводя в движение перемещающееся тело, внедряет в него некий импетус (напор) или присущую толкнувшему телу двигательную силу... Причина этого состоит в том, что приобретение любых форм и склонностей заключено в материи и обусловлено материей. Чем больше в теле материи, тем больший импетус оно способно приобрести»[2]. Идя дальше, он утверждает, что при сотворении мира Бог вложил в небесные тела импетус и «посему на седьмой день мог предаться отдохновению, поручив все созданное взаимным причинам и действиям»[3].

Говоря о средневековой онтологии, следует учесть и принятый в схоластике своеобразный принцип сохранения материи: «Ничто сотворенное не может творить материю. Материя не может возникать и не может уничтожаться, так как все, что возникает, возникает из материи, а все, что исчезает, исчезает в материю»[4].

С XVI в. начинается закат схоластики. «Успеху аристотелизма способствовало то, что в патристической и августианской традиции отсутствовало цельное и разработанное учение о космическом порядке, о законах и причинах, способных объяснить явления природы. В таких условиях оно представало как окончательное научное объяснение физического космоса»[5], согласуемое со Священным Писанием и дающее рациональное обоснование вере. Космический порядок (Qrdo) представал как упорядоченность всех сфер сотворенного мира, в котором Бог, как правило, действует не сам, а через иерархию тварных. природ:

---

1 *Аристотель.* Соч. Т. 3. М., 1981. С. 205.

2 *Clagett M.* The science of mechanics in the Middle Ages. Madison, 1959. P. 534—535.

3 Ibid. P. 536.

4 De natura material // *Джеммер М.* Понятие массы в классической и современной физике. С. 42.

5 *Кимелев Ю. А.*, *Полякова Н. Л.* Наука и религия. М., 1988. С. 91.

божественные по происхождению, они действуют без непосредственного участия Бога[1]. В целом для эпохи господства схоластики характерен «возврат к античной древности, связанный с интересом к человеку и природе»[2].

Чем же был в конечном счете вызван упадок схоластики? По мнению А. Койре, «этот сдвиг произошел не просто в результате освобождения от пут схоластического мышления и не просто в результате появления секуляризированной эпистемологической деятельности, но скорее в результате освобождения от пут онтологизированного мышления, от логики, облаченной в бытие, или, лучше сказать, от Логоса бытия, которым предполагалось высшее бытие Бога»[3]. Или, говоря иначе, постепенно сложилось представление о мире, в котором «человек не находится больше в центре мира и окружающий его мир не является более упорядоченным космосом»[4].

Однако эти новые онтологические представления, означающие по сути десакрализацию Космоса, не были «полным разрывом с прошлым... они органически связаны с прошлым, в любом случае их истоки можно найти в средневековье. Эти изменения имеют настолько глубокие корни в прошлом, что один из крупнейших специалистов по эпохе Возрождения, Хейзинга, имел все основания назвать эту эпоху осенью Средневековья»[5]. Кризис схоластики был кризисом менталитета, основанного на непоследовательном консенсусе веры и знания. С одной стороны, истолкование и согласование трансценденций с категориями чувственного опыта неотвратимо сворачивало исследование на материю, материальный мир, наделяя его чертами самодействующей субстанции. С другой стороны, данные чувственного опыта во все большей мере превращаются в главный критерий истины. Так, по словам богослова С. Л. Яки, телескоп «сделал утрату геоцентрической вселенной непоправимым фактом... Главной жертвой телескопа была, разумеется, небесная сфера, чья кажущаяся единообразность была основной причиной того, чтобы рассматривать все вещи как части связного целого, или Вселенной... Вместе с ней испарилась и вселенная, если ее понимать

---

1 *Косарева Л. М.* Социокультурный генезис науки. М., 1989. С. 70—71.

2 *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. М., 1993. С. 33.

3 *Klaaren E.* Religious origins of modern sceince. Grand Rapids, 1977. P. 39.

4 *Koyre A.* La revolution astronomique. Paris, 1961. P. 15.

5 *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. С. 34.

как целостность, заслуживающую именоваться космосом, т.е. красотой по преимуществу»[1].

Но этот кризис схоластики, вызревший в самой схоластике м лишь подстегиваемый религиозными, культурными и социокультурными обстоятельствами, приводил к троякого рода тенденциям в области онтологии. Первая из них ориентирована на осторожную реформу схоластики при сохранении ее принципов, накопленного фонда разработок. Эту тенденцию мы находим уже у Николая Кузанского, у Джордано Бруно, полное свое развитие она получает у Х. Вольфа. Вторая тенденция ищет реформу схоластики в отказе, по крайней мере — существенном, от перипатетики и поиске основ в каких-то иных источниках идей. Наиболее яркими представителями этой линии были Я. Бёме и Э. Сведенборг. Третья тенденция состоит в кардинальной всесторонней критике перипатетики на базе исследования человеческих познавательных способностей, их возможностей и пределов. Это — пути классического рационализма и классического эмпиризма Декарта, Мальбранша, Ф. Бэкона, Гоббса, Локка... Но какой бы путь отрицания схоластической онтологии ни выбирался, перед философом оставалась задача поиска того, что могло бы стать достаточно эквивалентной заменой идее, столь привлекательной в перипатетической христианской схоластике — идее единства гармонически устроенного мира, «небесной сферы». Каждая из трех тенденций имела собственную стратегию такого поиска. В первой единство мира виделось во всеобщей взаимосвязи, во второй — в единстве по источнику и происхождению, в третьей — бытие едино постольку, поскольку мы способны мыслить его единым.

Х. Вольф стремится создать единую всеобъемлющую систему онтологических знаний, равномощную аристотелевской и сохраняющую притом верность основным постулатам схоластики (единство бытия и знания, дефиниция равнозначна сущности, а движение логической мысли — взаимосвязям самой действительности). Его система потрясает масштабностью, энциклопедичностью и педантизмом: все понятия четко дефинированы, все дефиниции строго согласованы. В отличие от схоластики он провозглашает: «Онтология есть первая философия», помещая теологию в разряд вторичных, выводных знаний. За этим утверждением стоит отказ от колебаний между логикой и догматом в исследовании: исходя из принципа единства онтологии, логики и теории

---

[1] *Яки С. Л.* Бог и космология. М., 1993. С. 12.

познания, в качестве критерия истины он выбирает логическую непротиворечивость, которая почитается эквивалентной действительности. В конечном счете, по словам М. Франка, «вместо того, чтобы исследовать, что есть универсального и необходимого в частных объектах, доступных нашему познанию, или в точных идеях, которые мы имеем об этих объектах, для того, чтобы уже из этого восходить к необходимому бытию, онтология начинает с абстракций и не выходит из их круга... не ища, существует ли нечто подобное утверждаемому, при каких условиях нашей природы и по каким законам нашего разума мы должны в это верить»[1].

Онтология определяется Х. Вольфом как наука о бытии вообще, т.е. о бытии абстрактном, но при этом — не абсолютном. Это бытие абстрактно, ибо достаточным основанием для утверждаемого бытия является формула: все возможное действительно, все действительное — разумно. «Все, что возможно, есть бытие. Это — синонимы. Небытие есть невозможное»[2]. В согласии с этой формулой, «чтобы составить идею какого-либо бытия и понять его, нужно прежде всего понять его качества (признаки этого бытия), т.е. определить, не противоречат ли они друг другу, ни дисгармонируют ли с другими качествами и не детерминируют ли взаимно друг друга. Качества, которые не противоречат друг другу и не детерминируют друг друга, составляют сущность вещи»[3]. Но бытие в вольфианстве — и не абсолютное, божественное бытие: эта теория онтологии натуралистически объективистская, для которой «бытие — предметно-сущее, противостоящее и предстоящее знанию; бытие ограничивается природой, миром естественных тел, а духовный мир статусом бытия не обладает»[4].

Венцом онтологической системы Х. Вольфа выступает его детерминистическая картина мироздания: «Мы называем машиной сложное бытие, мутации которого возникают в результате его движения и способа его композиции... Весь мир, включая видимый, есть машина... Обосновать мутации как раз и означает объяснить механизм мира через его структуру, сцепление, соединение вещей, его образующих, либо объяснить через способ композиции, т.е. через законы движения... Мир со-

1 *Franck M. A.* Dictionaire des sciences philosophiques. P. 1219.

2 *Des Champ J.* Cours abrege de la philosophie wolffiane. Amsterdam, 1793. P. 115.

3 Ibid. P. 116—117.

4 *Огурцов А. П.* Бытие // Философский энциклопедический словарь.

стоит из последовательности случайных вещей... детерминированных последовательностью случайностей как причина и следствие»[1].

Это — типичный механизм. Его особенностью в вольфианстве является то, что он развивается и обосновывается приемами схоластики и с помощью ее категориального аппарата, иногда — модернизированного. Так, форма как деятельное начало трактуется близко к трактовке Лейбница, а материя — в картезианском ключе, как телесная протяженность. К тому же связь вольфианского механицизма с картезианской физикой оказалась настолько органичной, что стала невозможна его перестройка на ньютоновской основе, и он легко пал под первыми же ударами кантовской критики. Позднее опыт системосозидания Вольфа (и Спинозы) был широко использован Гегелем, но уже на иной основе.

Корифеем другой тенденции в развитии постсхоластической онтологии был Я. Бёме. «Его вдохновенное, мистическое созерцание, истекавшее из святого источника, привело его к воззрению такой необъятной ширины, о которой наука его времени не смела и мечтать... И то же высокое учение Беме, облекаясь в странные мистические и алхимические одежды, дало основу самым эксцентрическим, самым безумным отклонениям от простосердечного принятия истины»[2]. В некотором смысле он выступает прямой противоположностью Х. Вольфу: если последний в выборе между верой и логикой избирает логику, то Бёме целиком полагается на веру, на религиозно-эмоциональную интуицию. Рациональной онтологии Вольфа он противопоставляет экзистенциальную онтологию «видений». Строгой системности Вольфа противостоит отрывочность, противоречивость, эклектизм у Бёме. Общим у обоих остается только то, что онтологические откровения утверждаются, не обосновываясь гносеологически.

Трансцендентное начало всему, составляющее божественную природу, у Бёме — Бог, как полное бытие и в то же время — нерасчлененное единство в себе; Он «в себе самом безосновное. Для сотворенного его мощью он ничто и все-таки существует через все»[3]. Временным проявлением вечной природы выступает физическая природа. Онтологический каркас бытия мира составляют экзистенции, которые имеют свою оборотную сторону — трансценденцию. Но эта трансценденция сама

---

1 *Des Champ J.* Cours abrege de la philosophie wolffiane. P. 241—244.

2 *Герцен А. И.* Избр. философские произведения. С. 235.

3 *Бёме Я.* Выбор благодати // *Фейербах Л.* История философии. В 2 т. Т. 1. М., 1967. С. 183.

есть экзистенция — постижимая воля, через действие которой единое божественное бытие разворачивает свою мощь и самопознание через противоречия добра и зла, бытия и ничто, жизни и смерти. Прохождение процесса развертывания божественного бытия в физическое происходит через раскрытие ряда качеств, своего рода эонов Вечной природы: безусловное желание быть чем-то, противодействие этому, чувствительность к страданию, подобной раздвоенностью, огонь (аффектация страдания), любовь, звук (понимание), сущность как субъект, душа и носящая личность, в которой сходятся все эти свойства. Мир движется борьбой противоположностей: стремление к единству, которое есть, вместе с тем, стремление обратиться в ничто, и стремление быть чем-то, что несет неудовлетворенность и страдание.

Онтология Бёме являлась ущербной в том же аспекте, что и онтология Вольфа: она не была обоснована анализом познавательной способности человеческого ума, оставаясь чистой спекуляцией. Но многие ее положения (диалектика противоречий) нашли свое продолжение в классической немецкой философии.

§ 6. ГЕГЕЛЕВСКАЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

Основой построения гегелевской онтологической концепции является принцип тождества мышления и бытия. Исходя из этого принципа, в «Науке логики» Гегель формулирует идею совпадения логики и онтологии и с этих позиций создает в разделах «Бытие» и «Сущность» субординированную систему категорий, выступающую как основное содержание его онтологической концепции.

Говоря о диалектическом содержании гегелевской онтологии, следует иметь в виду прежде всего диалектический метод ее построения — построение системы онтологических категорий[1].

В чем состоят основные особенности этого метода? Как известно, гегелевская логическая система строится путем восхождения от абстрактного к конкретному, от абстрактных определений к определениям конкретным, где под абстрактными определениями понимаются частич-

---

[1] Понятие «диалектическая онтология» Гегеля используется рядом исследователей гегелевской философии, например, в следующих работах: *Lakebrink B.* Hegels dialektische Ontologie und thomistische Analektik. 2. Afl. Ratinqen, 1968; *Marcuse H.* Hegels Ontologie und die Grundlequng einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt am Main, 1932.

ные, односторонние определения предмета, а под конкретным — единство в многообразии, единство абстрактных определений, в конечном счете — система абстрактных понятий. Для такого построения системы, по преимуществу дедуктивного, чрезвычайно важен вопрос о начальной, исходной категории системы. Она должна отвечать определенным требованиям.

Эта категория должна быть, во-первых, наиболее абстрактной, т.е. лишенной конкретного содержания; во-вторых, содержать в себе внутренний источник своего движения на пути дальнейшей конкретизации, т.е. развития; в-третьих, быть субстанциальным началом, т.е. не исчезать, а сохраняться в процессе категориального движения, обогащаясь в ходе этого движения все более конкретным содержанием. И, наконец, это начало должно быть непосредственным, т.е. невыводимым из каких-то других *в рамках данной системы* более общих категорий.

Подчеркивая «в рамках данной системы», мы хотим сказать, что эта непосредственность не является абсолютно непосредственной, т.е. никак не обоснованной, не определенной. Как известно, свою систему онтологических категорий Гегель начинает с понятия чистого бытия. Оно действительно выступает наиболее абстрактной категорией и не может быть выведено из каких-то более абстрактных определений. Но эта непосредственность не означает, что Гегель догматически постулирует «чистое бытие» как начало системы онтологических категорий. «Чистое бытие», являясь *началом* системы логических категорий, в более общем плане является *результатом* (как и вся логика Гегеля) того предшествующего логическому (чистой мысли) развитию сознания, которое показано и доказано в «Феноменологии духа» Гегеля, написание которой и хронологически предшествует написанию им «Науки логики». Тем самым саму непосредственность следует понимать диалектически, т.е. с точки зрения единства непосредственности и опосредования.

Далее, что означает требование «содержать в себе внутренний источник движения»? Диалектика такой источник усматривает в противоречии, а противоречие понимает как «единство и борьбу противоположностей», точнее — не «борьбу», а взаимоотрицание, взаимоисключение противоположностей. Хорошо известно, как подробно и глубоко в начальных параграфах первого раздела «Бытие» «Науки логики» дается анализ этого единства и взаимоотрицания противоположностей. Исключающей противоположностью чистому бытию является небытие. Но это исключение есть, вместе с тем, взаимосвязь небытия и чистого бытия, их

взаимопроникновение — взаимопроникновение двух процессов: возникновения (переход от небытия к бытию) и прехождения (переход от бытия к небытию). Единство этих противоположных процессов образует содержание первой *конкретной* категории «Науки логики» — становления (конкретное как единство абстрактных определений), т.е. чистое бытие и небытие оказываются абстрактными моментами становления. Таков *первый* конкретный диалектический модус[1] в целом категории бытия как исходной и основополагающей категории онтологии. Причем диалектический подход к анализу бытия с точки зрения единства противоположностей (чистого бытия и небытия) позволил само бытие определить не статически, а динамически — как процесс становления.

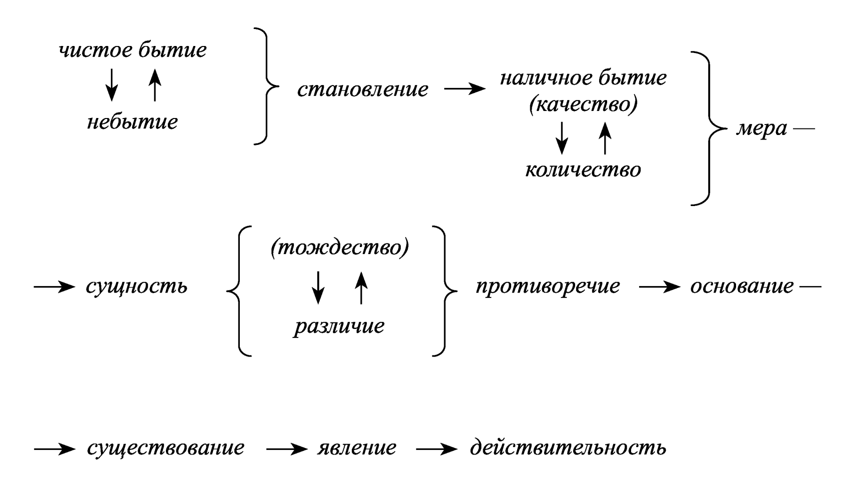
В связи с рассмотрением соотношения бытия и небытия возникает более общая проблема специфики определения философских категорий. Поскольку эти категории являются предельно общими, всеобщими определениями бытия, то к их определению, как известно, неприменима логическая процедура определения через ближайший род и видовое отличие (для философских категорий, по определению, не существует ни ближайшего, ни отдаленного рода). Но они могут быть определены с помощью другой логической процедуры (собственно диалектической) — через раскрытие содержательного отношения определяемой категории к другой категории, ей противоположной, к «своему иному» (Гегель). По отношению к категории бытия «своим иным» выступает небытие. Сама процедура определения их содержательного отношения предполагает раскрытие многосторонних отношений бытия и небытия, что и осуществляется в «Науке логики» Гегеля. Следует при этом подчеркнуть, что, определяя таким образом «бытие», мы, вместе с тем, определяем и «небытие». Так что определение здесь становится взаимоопределением.

Выше в качестве одного из признаков исходной категории выделялась ее субстанциальность, т.е. свойство не исчезать, а сохраняться как «клеточка» категориальной системы, причем не просто сохраняться, а обогащаться в своем содержании, конкретизироваться в ходе категориального движения в структуре онтологической системы. В качестве первого конкретного модуса категории бытия в «Науке логики» мы определяем категорию становления.

---

[1] Мы подчеркнули *первый* конкретный диалектический модус бытия, ибо, как будет показано в дальнейшем, движение выявит и ряд других конкретных диалектических форм бытия.

Прослеживая дальнейшую диалектическую дедукцию последующих категорий в «Науке логики» в качестве *основных* последовательных форм такой конкретизации категории бытия, можно выделить следующие формы: качественная и количественная определенность, его мерность (а не безмерность), сущность (в форме тождества, различия, противоречия, основания), существование, явление, действительность как единство сущности и явления. Более наглядным диалектическое содержание (с точки зрения принципа единства противоположностей) и диалектический метод развертывания содержания этих конкретных форм или модусов категории бытия может показать следующая категориальная схема:



В данной схеме стрелки ⇄ обозначают переход и взаимопереход противоположностей, фигурная скобка — их единство в конкретной категории, абстрактными моментами которой эти категории выступают. Выше было подчеркнуто, что здесь речь идет об основных категориальных формах бытия, что предполагает существование и неосновных его форм. Само выделение этих форм связано с выделением соответствующих основных категорий «Науки логики». Но в принципе можно считать, что и все другие категории и субкатегории (по Канту, предикаменты и предикабилии) существенно конкретизируют бытие в его субстанциальном категориальном движении в «Науке логики», что и позволяет говорить о наличии неосновных, наряду с основными, форм категорий

бытия. В конечном счете наиболее конкретное *понятие* бытия (конкретное как единство многообразного) дается всей системой онтологических категорий «Науки логики», в которой завершающим, наиболее развитым модусом бытия выступает «действительность» как единство сущности и явления. Подчеркивая *понятие бытия*, мы имеем в виду его существенное отличие (по степени конкретности) от тех абстрактных дефиниций бытия, которые ему давались в начале «Науки логики».

В качестве итога можно сделать ряд обобщающих выводов.

Прежде всего, как уже отмечалось, построение системы онтологических категорий методом восхождения от абстрактного к конкретному позволяет само бытие представить как *процесс*, процесс развития, процесс его категориальной конкретизации. Именно процессуальное понимание бытия отличает гегелевский подход к раскрытию содержания основной категории онтологии от тех определений и подходов к понятию бытия, которые существовали и существуют как в предшествующих Гегелю, так и в послегегелевских онтологических концепциях. Причем, говоря о том, что Гегель определяет бытие как процесс, сам процесс понимает как процесс развития — развития имманентного через противоречия, как переход количественных изменений в качественные, как единство непрерывности, постепенности и прерывности, скачкообразности, как отрицание отрицания.

Конечно, идея процессуальности бытия в определенной степени осознается и реализуется и в некоторых философских системах в послегегелевской философии, причем не без определенного влияния (явного или неявного) гегелевской диалектики. Так, М. Хайдеггер, ставя вопрос о необходимости анализа бытия с точки зрения понятия времени и осуществив такой анализ, тем самым раскрывал определенный аспект процессуальности бытия, бытия человеческого в его напряженности, в борении бытия и небытия, жизни и смерти. Таким же напряженным, подчас трагически напряженным, предстает бытие и небытие в «Бытии и ничто» Ж.-П. Сартра.

Однако этим онтологическим концепциям недостает той широты и универсальности в понимании бытия и в целом онтологии, отличающих «Науку логики» Гегеля, в которой бытие понимается как универсальный мировой процесс (а не только как человеческое бытие), диалектически развертывающийся во всех его противоречиях.

В этом универсальном процессе человеческое бытие, как справедливо отмечали критики Гегеля, отодвигается на задний план и окончатель-

но растворяется, и заслуга, в частности, экзистенциальной философии состоит в восполнении этого пробела.

Далее, гегелевский метод построения системы онтологических категорий, несводимый к одним формальным дефинициям категорий, позволяет само бытие представить как богатую содержанием, многогранную категорию: бытие как единство возникновения и прехождения (становление), как единство качества и количества, тождества и различия, как существование и явление, как действительность, как отрицание отрицания и т.д. Это важно подчеркнуть, поскольку и в литературе, и в преподавательской практике при определении бытия как основополагающей категории онтологии ограничиваются лишь формальной ее дефиницией или вообще отказываются от определения исходной категории, а идут по пути описания и классификации конкретных форм ее выражения. При этом полностью утрачиваются диалектические способы ее определения, в данном случае гегелевского определения бытия через раскрытие его отношения к небытию как «своего иного»[1].

Следует отметить, что существующую конструирующую роль в построении гегелевской системы онтологических категорий играет принцип противоречивости, отрицательности. Все сущее в себе изначально самопротиворечиво, самоотрицательно, в силу чего оно не может находиться в равном себе состоянии, оно изначально в себе активно, самоактивно, обладает самодвижением. Самодвижение, по Гегелю, «наличное бытие» противоречия, «его изображение».

Интересно, что гегелевское понимание роли противоречия и отрицания в развитии подвергалось критике как «слева», так и «справа». Суть критики «слева» состояла в том, что гегелевская диалектика, дескать, недостаточно критична, поскольку противоречие и отрицание завершается достижением некоей новой позитивности. С этих позиций Гегель критикуется так называемой негативной диалектикой, например, Т. Адорно в его книге «Негативная диалектика». За недостаточную критичность Гегель критикуется и представителями экзистенциализма. Так, Ж.-П. Сартр в книге «Бытие и ничто» упрекает Гегеля в том, что бытие и небытие рассматриваются им только как логические абстракции, которые друг друга дополняют, опосредуют и снимаются в позитивном синтезе. «По Гегелю, бытие и небытие — комплементарные компоненты

[1] Как будет показано в последующем, такой способ характеристики категории бытия присущ, например, критической онтологии Н. Гартмана.

реальности, подобно свету и тени. Чистое бытие и чистое небытие — две абстракции, объединение которых есть основа конкретной реальной вещи»[1]. Сартр говорит о большом прогрессе теории небытия у Хайдеггера, по сравнению с Гегелем, в плане раскрытия им напряженности в отношении бытия и небытия. «Надо центр тяжести перенести на силы взаимного вытеснения, изгнания (Vertrei-bungskräfte), которые оказывают друг на друга бытие и ничто»[2].

Но существует критика Гегеля и «справа» — за излишнюю абсолютизацию им роли противоречия и отрицания. Так, известный теоретик томизма Б. Лакебринк отмечает, что противоречие, будучи нервом гегелевской диалектики, играет в конечном счете деструктивную, разрушительную функцию, а в социальной практике ведет к революции. «Сущность диалектического метода состоит в узаконении противоречия, которое пронизывает глубочайшие основы бытия, чтобы сохраняться как творческий принцип бытия. Тогда центральной темой диалектической онтологии становится бытие как ничто (Гегель), бытие в ничто (Хайдеггер) или ничто в бытии (Сартр)»[3]. В действительности, по Лакебринку, есть только сущее, небытия нет. Небытие, как и отрицание, тем более отрицание отрицания — продукты мышления. «Аналектика оспаривает еще один тезис диалектики — ее утверждение, что сущность противоречия следует искать во взаимном отрицании ее крайностей, следовательно, в двойном отрицании»[4].

Исторический опыт развития философских проблем, как и в целом научных теорий, показывает, что когда новая фундаментальная теория критикуется «справа» и «слева», это свидетельствует о том, что в ней содержится глубинная внутренне диалектически противоречивая истина. Однако в последующем развитии теории критиками, как правило, выпячивается одна из противоположных граней этой истины и затушевывается и недооценивается другая грань, в данном случае или позитивность, или негативность гегелевской диалектики. Само одностороннее акцентирование внимания на какой-то одной из этих «граней» и дальнейшее ее исследование способствуют более углубленному ее пониманию. В конечном счете на основе этих односторонних акцентов должен

---

1 *Sartre J.-P.* Sein und Nichts. Hamburg, 1964. S. 65.

2 Ibid. S. 71.

3 *Lakebrink B.* Hegels dialektische Ontologie und tomistische Analektik. 2. Afl. S. 412.

4 Ibid. S. 417.

возникнуть новый синтез противоположностей, позволяющий более глубоко познать диалектически противоречивую природу истины как процесса развития знания.

§ 7. ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА МИРА В ОНТОЛОГИИ

Проблема единства мира — одна из традиционных проблем онтологии, принимавшая в различные эпохи разнообразные формы выражения: поисков Абсолюта, Единства, холизма, мировой машины, Всеединства и т.д. К ней подходили и с трансцендентных, и с трансцендентальных позиций, с позиций естествознания (скажем, закона сохранения и превращения энергии, лапласовского детерминизма или уайтхедовского органицизма) или с позиций высокой метафизики (Я. Бёме, Шеллинг, Гегель). Но среди всех решений данной проблемы доныне особое место занимает материалистическое.

Это решение заключается в том, что единство человеческого мира состоит в его материальности, и последняя доказывается всем трудным и долгим развитием естествознания. Формула подобного решения включает в себя две взаимообусловливающие части: теоретический постулат и его обоснование. С одной стороны, теоретический постулат («единство мира — в его материальности») выступает как теоретическое обобщение истории естествознания, а с другой — само содержание выводов естествознания предполагается определенным образом теоретически истолкованным («материальность»). Это — отношение взаимообусловленности теории и метатеории, в котором философия выступает по отношению к естествознанию в качестве метатеории и, выполняя эвристическую и методологическую функцию по отношению к естествознанию, в меру успешности этого доказывает свою адекватность. В то же время термин «материальность», входящий в формулу материалистического решения рассматриваемой проблемы, вносит в истолкование выводов естествознания и его истории все теоретическое богатство содержания понятий «материя» и «материальность».

Напомним, что теоретически материя в онтологии диалектического материализма как современной формы материализма — это не только и не просто «объективная реальность», т.е. обозначение всего того, что существует независимо от сознания и обладает бытием, первичным по отношению к познанию. Это понятие аккумулирует в себе также

преодоление потолка понимания материи Аристотелем и Гегелем. Если Аристотель определяет субстанцию как соединение двух начал — инертного («материи») и активного («формы»), в силу чего может приписать субстанции не только бытие, но и становление, а Гегель, в свою очередь, отождествляет субстанцию с результирующей тотальностью, снимающей конкретные особенности[1], то в диалектическом материализме снимается антиномия Гегеля — Аристотеля, один из которых соединяет через понятие субстанции материю с активностью, а другой — отделяет понятие субстанции от понятия становления и тем самым тяготеет к трактовке материи как страдательного, а не самодействующего начала. Аристотель преодолевается тем, что смысл понятия субстанции как единства активного и пассивного, действующего и страдающего, сливающегося в тотальности causa sui, переносится на понятие материи. Но это отождествление в соединении с материалистическим монизмом является одновременно и преодолением Гегеля. Тем самым в онтологическую картину мира входят самодвижение, становление, глобальный историзм, развитие, плюрализм формообразований в материальном мире. Но как писал Н. О. Лосский, «если, согласно Ленину, эволюция является творческой и представляет собой имманентное и спонтаненное самодвижение, содержащее внутренние импульсы, то ясно... что высшие ступени космического бытия глубоко качественно отличны от низших и поэтому не могут рассматриваться только как более и более сложные агрегаты низших, простых элементов»[2].

Из этого следует, что именно в выводах и итогах развития естествознания подтверждается материальное единство мира, а, точнее, его материальность. Это, во-первых, спорадическое обнаружение в исследуемой действительности все новых свойств и качественных состояний, ранее непредвиденных и кажущихся вначале немыслимыми; во-вторых, возможность проследить происхождение любого явления в его причинно-следственной зависимости до самых истоков; в-третьих, наличие у эмерджентно-нового (в объективно историческом ряду ли, или в историко-гносеологическом) не только этой эмерджентной новизны, но и сохранение каких-то базисных результантов, связывающих новое со старым и позволяющих методологически основывать теорию, охватывающую новое, на принципе соответствия ее со старой.

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 2. М., 1975. С. 310.

[2] *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 409—410.

В свете сказанного должно быть ясно, что в диалектическое содержание категории «материя» входят такие признаки, которые обосновывают и объясняют единство многообразного в мире. Однако экспликация таких признаков реально сталкивается с серьезными теоретическими трудностями, поскольку такие признаки, содержащиеся в понятии материи имплицитно, будучи органически связанными со всем остальным содержанием понятия, как бы растворены в нем. Отсюда возникает множественность трактовок и в истолковании того, что подразумевается под единством мира в его материальности — субстанциональность материи, всеобщность каких-то естественнонаучных законов (скажем, принципов сохранения, инвариантов и т.п.), системность, взаимосогласованность охватываемых понятием материи атрибутов и пр. При этом нередко допускается серьезнейшая ошибка в трактовке современного материализма, затрагивающая сами его основы — движение сводится к рангу одного из атрибутов материи, а не самого способа существования материи, а тем самым искажению подвергается статус материи как субстанции. Тезис о единстве материи и движения — это сущностное выражение самого духа, основной идеи диалектического материализма. Как важнейшее качество этого учения он признается всеми — как апологетами, так и критиками материализма. Материя есть творческий поток изменений, независимый от сознания, продуктом которого является само сознание (Дж. Сантаяна)[1], «материя — это все, что существует и изменяется», нечто имманентно активное (Н. О. Лосский)[2], эта категория «не имеет никакого сходства с иконическим элеатским пониманием материи в XIX веке» и «предполагает активность, или агентность» (Р. В. Селларс)[3], она в корне отлична по содержанию от «полностью дегуманизированной материи атомистов» (Б. Рассел)[4]. Но из признания движения способом существования материи вытекает, что тем самым мы обязаны объяснить все состояния, свойства, связи, отношения действительности в качестве следствий движения и его тотальной результирующей — развития. Только непониманием этого можно объяснить бытующие попытки представить формы материи как нечто отличное от форм движения, толковать движение как атрибут в одном ряду с про-

---

[1] *Santayana G.* Scepticism and the animal faith. N. Y., 1955. P. VII—VIII.

[2] *Лосский Н. О.* История русской философии. С. 405.

[3] *Sellars R. W.* Causality and substance // The philosophical review. Vol. LII, w. 1. 1943. P. 19—20.

[4] *Рассел Б.* История западной философии. В 2 т. Т. II. M., 1993. С 299.

странством, временем, причинностью и т.п. Есть категории материи и движения, но по отношению к окружающему миру мы имеем право говорить только о движущейся материи или, что то же, о материальном движении. Понятие материи подразумевает движение и развитие. Сама проблема отношения материи и сознания ни в одном аспекте не имеет смысла без учета движения как способа существования материи.

Но к числу важнейших характеристик движения относятся свойства абсолютности и относительности. В них — ключ к тому, в чем состояло снятие ограниченности Аристотеля и Гегеля в понимании материи, а в равной мере — и ключ к правильному пониманию тезиса о единстве мира в его материальности. У Аристотеля, как известно, «движение есть деятельность способного к движению, поскольку оно способно к движению»[1]. Активность и пассивность, действие и страдательность, устойчивость и изменчивость противопоставлены друг другу, разделенные между собой тем, что определено им как «способность». С первого взгляда такая разделенность не мешает их сосуществованию в одном и том же: способность к движению в одном отношении может сопровождаться неспособностью к движению и изменению в другом. Но при этом движение или изменение — не способ существования материи, а то, что случается с субстанциями разного рода. Устойчивость и изменчивость в разных отношениях при этом не более того, что сопровождают друг друга. Подобное их противопоставление не было преодолено и Гегелем. Это было сделано новым материализмом XIX—XX вв. — диалектическим материализмом. Определение движения в качестве способа существования материи снимает различие между понятиями вещи и процесса. Любая вещь есть, вместе с тем специфически данный процесс. Ее устойчивость — это сохранение данного процесса, его пребывание, состояние. Процессу присуща определенная мера устойчивости, покоя, т.е. сохранения своего качества, и в то же время он — процесс постольку, поскольку он есть определенная совокупность циклических и ациклических внутренних и внешних изменений, образующих в своей совокупности данный процесс. Движение, таким образом, есть единство изменчивости и устойчивости, и именно потому оно и выступает способом существования любой материальной вещи, равно как и материи как таковой.

В свете сказанного абсолютность движения следует понимать прежде всего не в том тривиальном смысле, что «все течет, все меняется»,

---

[1] *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 222.

а в том, что содержанием всех состояний в мире являются процессы. Относительность же движения состоит в том, что абсолютная в смысле всеобщности природа движения проявляется всегда и только в конкретных, локально и исторически ограниченных, преходящих формах. Иначе говоря, согласно такому пониманию любые конкретные состояния, свойства, связи и отношения окружающего нас мира локально ограничены и преходящи, лишены вечности. Вечность движущейся материи — лишь абстрактно выраженный итог ее реальной бесконечности, слагающейся из переходов одних состояний и процессов в иные, столь же преходящие. Материальный мир выступает как бесконечный творческий процесс становления и созидания, самим фактом своего существования порождающий разнообразие в нем. И в этой историчности, в переходах из одного в другое, в «происхождении из...» любого состояния заключается в конечном счете единство мира в его материальности. Именно ее и доказывает долгий и трудный путь развития естествознания.

Но отсюда следует, что и вопрос о соотношении материи и сознания осмысливается в материализме в контексте материалистически понимаемого единства мира: в контексте представлений о движении и развитии, породивших в определенных условиях сознание как одно из конкретных проявлений движущейся материи. Отражение материального мира в сознании выступает в качестве некоего процесса движения, и оно возможно лишь в силу того, что материя изменяет свои состояния. Неизменное было бы необнаруживаемым и непознаваемым. Сама первичность материи по отношению к сознанию как к своему конкретному порождению есть не более чем первичность абсолютной природы движения материи по отношению к конкретным результатам этого движения, локальным и преходящим.

Это означает, что тезис о единстве мира в его материальности имеет не просто материалистический, но и глубоко диалектический характер. «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем она видит печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу»[1]. Непонимание принципиальной диалектичности современного материализма нередко приводит к двоякого

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные произведения. В 9 т. Т. 6. М., 1987. С. 289—290.

рода непониманию самой сути этого материализма. С одной стороны, возникают мнения, будто «единство доктрины марксизма-ленинизма вытекает всецело из его материализма и ничем не обязано диалектике»[1]. С другой стороны, появляются и мнения полярно противоположные: так как диалектический материализм диалектичен, преодолевает «односторонне механическую точку зрения»[2], то он «в действительности вовсе не материализм... Попытки допустить существование творческой эволюции, создающей качественно различные градации бытия, несовместимы с учением о том, что первичной реальностью является материя»[3]. Как одно, так и другое мнение основаны на неглубоком понимании органической связи категорий материи и движения, материалистического решения проблемы единства мира, а отсюда — и самой категории материи.

§ 8. ОНТОЛОГИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

В произведениях основоположников марксизма и его философской основы — диалектического материализма — термин «онтология» не употребляется. Ф. Энгельс утверждал, что «от прежней философии остается только учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика»[4].

Определенный ренессанс онтология начала переживать в советской философской литературе 50—60-х гг. XX столетия, прежде всего в работах ленинградских философов. Пионерскими в этом отношении явились работы и выступления на философском факультете Ленинградского университета В. П. Тугаринова, В. П. Рожина, В. И. Свидерского и др. В результате устно и в печати постепенно стало формироваться мнение о существовании Ленинградской школы онтологов и оппозиционной ей школы гносеологов, которую возглавили ряд московских философов (Б. М. Кедров, Э. В. Ильенков и др.).

В 1956 г. в работе «Соотношение категорий диалектического материализма» В. П. Тугаринов, ставя вопрос о необходимости выделения

---

1 *Planty-Bonjour S.* Les categories du materialisme dialectique. Paris, 1965. P. 190.

2 *Лосский Н. О.* История русской философии. С. 405.

3 Ibid. С. 423, 435.

4 *Маркс К.*, *Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 26. С. 54—55.

и разработки онтологического аспекта категории материи, тем самым положил начало разработки онтологии диалектического материализма. Основанием системы категорий, по его мнению, следует рассматривать категории «вещь» — «свойство» — «отношение»[1]. Как характеристики различных аспектов материального предмета выступают субстанциальные категории, среди которых, по Тугаринову, исходной является природа в широком значении этого слова. «Далее понятие природы имеет две формы: материальную и духовную... Сознание есть тоже бытие, форма бытия»[2]. «Бытие есть внешнее определение природы. Другое определение — понятие материи. Это уже не внешнее, а внутреннее определение природы»[3]. Материя характеризует природу в трех измерениях: как совокупность тел, веществ и т.д.; как реально общее, что имеется во всех вещах, предметах; как субстанцию.

Ставя вопрос о раскрытии онтологического аспекта категории материи через понятие субстанции, В. П. Тугаринов отмечал недостаточность чисто гносеологического ее определения как объективной реальности. О необходимости разработки онтологического аспекта диалектики как науки неоднократно высказывался В. П. Рожин.

В дальнейшем эти же проблемы неоднократно ставились в выступлениях на философском факультете Ленинградского университета и в работах В. И. Свидерского. Онтологию Свидерский трактовал как учение об объективно универсальной диалектике. Он отмечал, что философы, выступающие против онтологического аспекта философии, утверждают, что его признание означало бы отрыв онтологии от гносеологии, что онтологический подход есть подход естествознания и т.п. Онтологический подход — это рассмотрение окружающего мира с позиций представлений об объективной и всеобщей диалектике. «Онтологическая сторона диалектического материализма... составляет уровень всеобщности философского знания»[4]. Вместе с тем приходилось по этим вопросам полемизировать с «гносеологами» (Б. М. Кедровым, Э. В. Ильенковым и др., в основном московскими философами), которые по разным

---

[1] Поскольку в основание системы категорий в качестве исходной берется такая субстанциальная категория, как вещь с ее свойствами и отношениями, постольку эту систему можно квалифицировать как систему онтологических категорий.

[2] *Тугаринов В. П.* Избранные философские труды. Л., 1988. С. 102.

[3] Там же. С. 104—105.

[4] *Свидерский В. И.* О некоторых принципах философского истолкования действительности // Философские науки. 1968. № 2. С. 80.

основаниям отрицали «онтологический аспект» диалектического материализма: такой подход, дескать, отрывает онтологию от гносеологии, превращает философию в натурфилософию и т.п. Б. М. Кедров писал: «Под собственно философией Ф. Энгельс понимает прежде всего логику и диалектику... и не считает философией ни натурфилософию, ни то, что некоторые авторы именуют “онтологией” (т.е. рассмотрением бытия как такового, вне отношения к нему субъекта, иначе говоря, как мира, взятого само по себе)»[1].

Точку зрения отрицания онтологии как особого раздела диалектического материализма разделял Э. В. Ильенков. Исходя из ленинского тезиса о совпадении в марксизме диалектики, логики и теории познания, философию марксизма он отождествлял с диалектикой, а диалектику сводил к логике и теории познания, т.е. к диалектической гносеологии[2]. Тем самым из диалектики элиминируется «объективная диалектика» — та область, область универсально-диалектического, которую «онтологи» рассматривали как предмет онтологии.

Примерно такой же позиции придерживаются авторы статей «Онтология» в «Философской энциклопедии» (Мотрошилова Н.) и в «Философском энциклопедическом словаре» (Доброхотов А. Л.), говоря о снятии в марксистской философии противопоставления онтологии и гносеологии, а фактически о растворении онтологии в гносеологии.

Объективности ради следует отметить, что имелись попытки начинать излагать систему категорий с категории бытия, например, в книге И. Д. Панцхавы и Б. Я. Пахомова «Диалектический материализм в свете современной науки» (М., 1971). Однако без какого-нибудь обоснования бытие ими отождествляется с существованием, совокупность существующих нечто определяется как реальность, а мир объективной реальности — как материя. Что касается «онтологического определения материи», то без какого-нибудь обоснования оно объявляется крайностью, «основанной на недоразумении»[3].

Итоговое обобщающее понимание предмета и содержания онтологии нашло отражение в работах ленинградских философов 1980-х годов: «Материалистическая диалектика» (в 5 т. Том 1. М., 1981), «Объективная диалектика» (М., 1981); «Диалектика материального мира.

---

[1] *Кедров Б. М.* О предмете философии // Вопросы философии. 1979. № 10. С. 33.

[2] *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика.

[3] *Панцхава И. Д.*, *Пахомов Б. Я.* Диалектический материализм в свете современной науки. М., 1971. С. 80.

Онтологическая функция материалистической диалектики» (Л., 1985). В отличие от точки зрения, отождествляющей «онтологическое» и «объективное», авторы под онтологией понимают не просто учение об объективной реальности, а об *объективно-универсальном*, отображением которого выступают философские категории[1]. Подчеркивание универсальности, категориальности онтологического знания имело своей целью отличить онтологию от натурфилософии, в частности от так называемой общенаучной картины мира.

Вместе с тем авторы открещивались от традиционных онтологических концепций, квалифицируя их как спекулятивные и метафизические. Подчеркивалось, что в философии диалектического материализма традиционные концепции онтологии критически преодолеваются. «Открытие принципиально нового подхода к построению философского знания привело к революционному преобразованию содержания онтологии и других разделов философии, к созданию нового, единственно научного понимания ее»[2].

«Революционное преобразование» свелось к тому, что как и у других авторов-онтологов, нет специального анализа основополагающей онтологической категории — категории бытия, а система онтологических категорий начинается с материального объекта, понимаемого «как система взаимосвязанных атрибутов»[3].

Далее вряд ли корректно выражение о создании «единственно научного понимания» онтологии. Конечно, система категорий, разработанная авторами данной — атрибутивной — модели объективной реальности, как и других систем, существенно конкретизировала онтологический аспект диалектического материализма. Однако недостатком их являлось чисто негативное отношение к немарксистским концепциям — как современным, так и к концепциям прошлого, в которых были разработаны и разрабатываются важные онтологические проблемы и соответствующие им категории, в особенности такие фундаментальные категории, как «бытие» и «сущее» (в концепциях Гегеля, Гартмана, Хайдеггера, Сартра, Маритэна и др.). Более того, авторы концепции атрибутивной модели материального объекта из верной установки, что объективно реально не существует «бытия как такового» и что «бытие вообще» есть

---

1 Материалистическая диалектика. В 5 т. Т. 1. М., 1981. С. 49.

2 Диалектика материального мира. Л., 1985. С. 18.

3 Там же. С. 18.

абстракция, делали неверный вывод, что «бытие вообще» — пустая абстракция[1]. А раз она — *пустая* абстракция, то всякие рассуждения о ней до анализа конкретных форм бытия квалифицировали как чисто спекулятивные, которые следовало отбросить как не имеющие научной ценности. К разряду таких пустых абстракций авторы относили гегелевские идеи о соотношении чистого бытия и ничто. Утверждая вслед за Тренделенбургом (одним из первых критиков гегелевской диалектики), что начинать надо не с чистого бытия, а с наличного бытия, авторы не замечают, что наличное бытие — это лишь конкретный модус бытия, и о нем мы ничего не узнаем, если предварительно не определим понятие бытия. Неприятие гегелевского анализа чистого бытия и небытия как исходных категорий онтологии обернулось для авторов феноменом выбрасывания вместе с мутной водой и ребенка — гегелевской диалектики[2]. Но в целом как сама концепция атрибутивной модели материального объекта, так и дискуссии вокруг этой концепции, в частности при написании первого тома «Материалистическая диалектика», существенно продвинули разработку проблем онтологии и прежде всего категорий «бытие», «объективная реальность», «материя».

В рамках онтологической концепции диалектического материализма понятие бытия по существу отождествлялось с понятием объективной реальности, материей. Так называемому онтологическому аспекту понятия материи давались различные определения: материя как вещество, как основа, объект, носитель и др. Но постепенно в этом множестве определений вычленялись два альтернативных подхода: субстратный и атрибутивный.

С точки зрения субстратного подхода онтологический аспект понятия материи выражает понятие материи как субстанции. Причем говорить о материи как субстанции — это значит характеризовать ее как носителя атрибутов. Этот подход и концепция еще в 1950-х гг. были разработаны В. П. Тугариновым. Одним из первых ставя важную проблему о необходимости раскрытия онтологического содержания определения материи как объективной реальности, данной в ощущении, определения гносеологического, В. П. Тугаринов подчеркивал, что этот аспект выражает понятие субстанции. Оно характеризует материю как всеобщий

---

[1] Диалектика материального мира. Л., 1985. С. 18.

[2] О нашем понимании этой диалектики речь шла в параграфе о гегелевской диалектической онтологии.

объективный «предмет», как субстрат, «основу всех вещей, как носитель всех свойств»[1]. Такое понимание материи как субстанции разделялось многими советскими философами. Например, А. Г. Спиркин, характеризуя материю как субстанцию, под субстанцией понимает общую основу всего единого материального мира[2].

В противоположность субстратной концепции материи была выдвинута и разработана так называемая атрибутивная концепция материи. Сторонники этой концепции и модели материи недостаток субстратной концепции (как в историческом, так и современном виде) усматривали в том, что в ней различаются и даже противопоставляются «носитель» и свойства (атрибуты), а субстрат понимается как подпорка, на которую «навешаны» атрибуты. Ставя задачей преодолеть это противопоставление носителя и свойств, они определяли материю как «согласованную систему атрибутов»[3]. При таком подходе действительно снимается указанное противопоставление, поскольку материя отождествляется с атрибутами, однако достигается такой ценой, что если не снимается, то во всяком случае затушевывается вообще вопрос о материи как носителе свойств, и она лишается субстратности и сводится к свойствам, связям, отношениям.

Перед нами типично антиномическая ситуация. Для сторонников указанных концепций она существовала на уровне альтернативного обсуждения проблемы. Интересно, что эта альтернатива возникла уже в домарксистской философии, причем в полемике между материализмом и идеализмом. Так, по Локку, «субстанция есть носитель тех качеств, которые способны вызывать в нас простые идеи и которые обыкновенно называются акциденциями»[4]. Носитель — это нечто «поддерживающее», «стоящее под чем-нибудь». Субстанция отлична от акциденций: акциденции познаваемы, а о субстанции-носителе нет ясной идеи[5]. В то же время Фихте явно тяготеет к атрибутивному взгляду, определяя субстанцию как совокупность акциденций. «Члены отношения, будучи рассматриваемы в отдельности, суть акциденции; их полнота есть субстан-

---

1 *Тугаринов В. П.* Избранные философские труды. Л., 1988. С. 101—105.

2 *Спиркин А. Г.* Основы философии. М., 1988. С. 147.

3 *Бранский В. П., Ильин В. В., Кармин А. С.* Диалектическое понимание материи и его методологическая роль // Методологические аспекты материалистической диалектики. Л., 1974. С. 14, 16.

4 *Локк Д.* Избр. философские произв. В 3 т. Т. 1. М., 1960. С. 301.

5 Там же. С. 301.

ция. Под субстанцией надо разуметь не нечто фиксированное, а только изменение. Акциденции, будучи синтетически объединены, дают субстанцию, и в этой последней не содержится ничего, кроме акциденции: субстанция, будучи анализирована, распадается на акциденции, и после полного анализа субстанции не остается ничего, кроме акциденций»[1].

То обстоятельство, что альтернатива субстратной и атрибутивной концепций возникла не только в современной философии, но имелась и в истории философии, лишний раз наводит на мысль о наличии глубокого объективного основания этой альтернативы. На наш взгляд, таким основанием является одно из фундаментальных противоречий материи — противоречие устойчивости и изменчивости. Субстратная концепция, ставя вопрос о материи как носителе атрибутов, акцентирует внимание на аспекте устойчивости материи и конкретных ее форм. Акцентирование же внимания на атрибутах, естественно, приводит к подчеркиванию аспекта изменчивости, поскольку содержание атрибутов может быть раскрыто лишь в процессах взаимодействия материальных систем, т.е. в процессах их изменения, движения, развития.

Каков же выход из этих трудностей? Во-первых, альтернативе должен быть придан вид теоретической антиномии, в которой не отвергается истинность ни одной из альтернативных концепций.

Во-вторых, поскольку перед нами теперь антиномия, то в соответствии с методологией постановки и разрешения антиномий необходимо всесторонне проанализировать и оценить все «плюсы» и «минусы» альтернативных концепций, чтобы при диалектическом снятии и тем самым разрешении антиномии были сохранены положительные моменты обеих концепций.

В-третьих, сама процедура снятия означает выход к более глубокому основанию, в котором преодолеваются односторонности альтернативных концепций. По отношению к антитезе понятий «субстрат» и «атрибут» таким диалектическим основанием выступает категория субстанции, в которой в диалектической связи выражены оба аспекта материи: устойчивость и изменчивость. Тем самым встает вопрос о материи как субстанции. Но чтобы всесторонне раскрыть содержание категории субстанции, необходимо определить ее место в системе тех категорий, которые непосредственно связаны с раскрытием диалектического содержания категории материи.

---

[1] *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916. С. 180.

Исходным в этой системе должно быть определение материи как объективной реальности, данной нам в ощущении — определении *по преимуществу* гносеологическом. Мы подчеркиваем «по преимуществу», так как в нем имеется и определенное онтологическое содержание. Исходным же оно является и должно являться потому, что, начиная с этого определения, можно со всей определенностью подчеркнуть, что речь идет о системе категорий *материализма*, чего нельзя сказать, если начинать эту систему с другой категории, например субстанции.

Следующий шаг в определении — это раскрытие онтологического содержания категории материи. Этот шаг делается с помощью категории субстанции. Было бы неверным отождествлять понятие субстанции и субстрата. Такое отождествление фактически происходит, когда субстанция определяется как всеобщая основа явлений, т.е. как всеобщий субстрат. Но, во-первых, не существует универсального субстрата как носителя атрибутов, а есть конкретные формы или виды материи (физическая, биологическая и социальная форма организаций материи) как носители (субстраты) соответствующих форм движения и других атрибутов.

Во-вторых, категория субстанции более богата содержанием, чем понятие субстрата. Субстанция включает в себя субстрат, понимаемый как устойчивая основа (в виде конкретных форм материи) явлений, но не сводится к нему. Самое существенное содержание субстанции выражает спинозовское «Causa Sui» — самообоснованность и самодетерминированность изменений, способность быть субъектом всех изменений.

Важный аспект онтологического содержания материи выражает также понятие атрибутов. Но подобно тому, как объективно-реально не существует универсального субстрата — носителя атрибутов, а конкретные формы материи, также и универсальные атрибуты (движение, пространство — время и др.) объективно-реально существуют в конкретных формах (модусах). Так, объективно-реально не существует движения как такового, а конкретные формы движения, нет пространства и времени как такового, а конкретные пространственно-временные формы (пространство — время, микро-макро-мега мира и т.д.)[1].

Тем самым односторонности субстратной и атрибутивной концепции преодолеваются в синтетическом субстанциально-субстратно-атри-

---

[1] Необходимость введения понятия «пространственно-временные формы» достаточно обоснована в работах А. М. Мостепаненко.

бутивном понимании материи как объективной реальности. Отмеченные соображения высказывались нами как ответственным редактором первого тома «Материалистической диалектики» при ее подготовке сторонникам обеих альтернативных концепций. Но эти замечания «остались за кадром». Более того, в вышедшей позднее работе «Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики» отмеченные выше односторонности атрибутивной концепции были усилены. Можно сказать, что в ней проявилась определенная номиналистическая недооценка абстрактно-теоретического обоснования исходных оснований онтологической теории.

Оценивая в целом результаты разработки проблем онтологии в рамках диалектического материализма, можно отметить следующее. Сама эта разработка шла в условиях жесткого прессинга со стороны московских «гносеологов», и надо отдать должное теоретической смелости названных выше ленинградских философов. Острые и многочисленные дискуссии на философском факультете Ленинградского университета и их продолжение в статьях и монографиях, несомненно, способствовали постановке и углубленному исследованию фундаментальных онтологических проблем.

Вместе с тем следует отметить как основной недостаток этих исследований незнание или игнорирование позитивных результатов, достигнутых в немарксистских онтологических концепциях. Но этот недостаток — не уникальный недостаток исследований в области проблем онтологии, но и в целом всех исследований, проводившихся в рамках диалектического материализма.

§ 9. ВРЕМЯ И МЫШЛЕНИЕ У НИЦШЕ[1]

1. В ходе исследования генеалогии «вины» и «нечистой совести» Ф. Ницше бросается в глаза смещение смысла справедливого наказания и наказания, как оно представлено в истории уголовного права, что дает повод немецкому философу для понятийного осмысления дифференциации происхождения и конечной цели «института права» вообще. Особое внимание Ницше обращает на трансформацию смысла как какого-либо физиологического органа, «общественных нравов, политических

---

[1] *Stegmaier W.* Nietzsches Verzeitlichung des Denkes.

обычаев, форм искусства, религиозных культов» и, наконец, любых «вещей, форм и организаций» вообще[1].

2. Прежние генеалогии морали, так начинает свой экскурс Ницше, исходили из поисков цели введения наказания и видели ее в некоем благе, которое в конце концов стало считаться метафизической причиной наказания. Однако в истории обнаруживается, что причина возникновения вещи и ее практическая полезность, применение и целесообразность — далеко не одно и то же.

Поиски первоначала и конечной цели всех вещей — это основные проблемы онтологии Аристотеля. Она и сегодня определяет способ, каким мы можем мыслить становление и изменение во времени, а именно как изменение вещей, которые изменяются, но остаются при этом чем-то самосохраняющимся и тождественным себе и как таковые не принадлежат становлению и времени, а сами обретают власть над ними. Для обоснования возможности самосохранения во времени после Аристотеля различают сущность, субстанцию (ousia) и качества, изменение которых не влияет на сущность. Благодаря сущности вещь пребывает тождественной себе, а благодаря качествам обретает способность изменения. Однако сама сущность неизменна, и смысл ее состоит в том, чтобы объяснить тождественность вещи при всех ее качественных изменениях.

Изменению подлежат, впрочем, не только внешние качества, как цвет и поверхность, но и само вещество. Неизменную сущность Аристотель называл формой (morpháe), которая в отличие от вещества постигается не чувствами, а мышлением. Задача мышления заключается в раскрытии формы изменяющихся вещей. Сущность как форма составляет понятие вещи (eîdos, tí âen eînai); неизменной умопостигаемой формой вещества выступает у Статирита понятие понятия.

Аристотелевское понятие понятия — нечто вроде живого существа. За этим стоит понимание природы как растущего самого по себе сущего (physis), жестоко и равнодушно играющего отдельным и благим, прекрасно упорядоченным, вечно сохраняющим этот порядок (kósmos) в общем и целом. Цель познания состоит в том, чтобы раскрыть и обосновать этот порядок по возможности точно и прежде всего на земле «под луной» у видов живых существ. «Вид» (eîdos) получает у Аристотеля логический и биологический смысл, и первый получает свое

---

[1] *Nietzsche F.* Sämtliche Werke in 15 Bänden (KSA). München ; Berlin ; N. Y., 1980.

зримое воплощение во втором. Биологический вид проявляется в произведении одинакового по форме (так человек порождает человека). Эта «форма», которая переходит от одного индивида к другому, отличается от других форм признаками, которые, в свою очередь, входят в содержание «родов», включающих те или иные виды. «Виды» соотносятся между собою как низшие и высшие понятия логической пирамиды, на вершине которой располагаются бедные по содержанию, но широкие по объему понятия, почву которых составляют узкие по объему, но конкретные и содержательные понятия.

Что представляет собой «форма» вида, можно показать только на примерах живых существ. Отдельные существа изменяются весьма существенно в течение жизни именно по форме (например, лягушки и бабочки). Таким образом возвращается проблема времени, которую Аристотель первоначально поставил на основе допущения о неизменной сущности. Это заставляет его определить «сущность» на основе более широких понятий, которые должны согласовываться с изменением формы у отдельных живых существ. Это возможно на основе понятия «цели». «Форма» живого существа, полагал Аристотель, проявляется лишь в определенный период его развития, когда оно достигает состояния расцвета или зрелости. В это время оно способно размножаться, т.е. передавать форму другому веществу, для того чтобы образовались новые индивиды прежней формы. Так «форма» становится «целью»: если первая может быть познана не во всякое время развития живого существа, то вторая охватывает все время становления формы. Поэтому сущность, которая имеет свою цель в себе, Стагирит называет «энтелехией».

Если нечто имеет в себе свою цель, то оно имеет ее и в начале как замысел своего развития; так цель оказывается истоком. Аристотелево допущение о «сущности», которая изменяется и при этом остается себе подобной, приводит к соответствию цели и первоначала. И это остается в силе не только для существа в целом, но и для отдельных изолированных органов. Аристотелевское первоначало есть «архе», заимствованное у предшественников и характерное для греческого мышления в целом. По сравнению с предшественниками Аристотель видит свою заслугу в том, что на основе этого понятия он прояснил сущность становления и соединил с ним время. «Архе» включает в свое содержание «первоначало», «сущность» и «власть». Стагирит сам выделяет четыре значения «архе»: вещество, форму, цель и действующую причину ста-

новления, которые не могут мыслиться одно без другого. «Архе» — вещество, из которого строится живое существо, форма, управляющая ходом развития, и цель, в которой оно завершается. Так совпадают начало и конец. И сегодня мы можем мыслить развитие живых существ исключительно на основе понятия цели. Мы мыслим так, как сказал бы Кант, будто цель известна существу в самом начале и определяет его дальнейшее развитие.

3. Атака Ницше на взаимозависимость первоначала и цели вызвана несогласием с растворением времени как становлении. Неуправляемость становления не должна подчиняться понятию, которое его объясняет. Ницше исходил из самостоятельности становления, и для этого ему пришлось заново осмыслить «понятие понятия», чтобы найти способ понимания становления. Он исходил из идеи «органического мира». Сильнейшим поводом к тому, чтобы осмыслить саму сущность как временную, а не уничтожать время, допуская вневременные сущности, стала теория эволюции Ч. Дарвина. Аристотелевская посылка о неизменных сущностях приводила к выводу о неизменности видов. Напротив, основная идея эволюции оказывается не просто исключенной, а вообще немыслимой в рамках таких допущений. По мере все новых биологических исследований принципы порядка в органическом мире становились все более спорными и неопределенными; прежний способ взаимосвязи живой природы оказался под вопросом. Дарвин смог предложить смелое и оригинальное понимание взаимосвязи органического мира благодаря тому, что он принимал во внимание не только виды, но и индивидов, не только тождество, но и развитие. Оно возникает в ходе «борьбы за существование», в которой приобретаются или утрачиваются те или иные качества. Это становится возможным также благодаря селекции. Селекция различных индивидов посредством изменения условий их существования обеспечивает как изменение видов, так и их взаимосвязь, которая является уже не логико-систематической, а временной или генеалогической. Теперь нельзя, опираясь на иерархию высших и низших понятий, конструировать единое для всех случаев время. Наоборот, последовательная реконструкция происхождения видов показывает самостоятельность времени, которое и обеспечивает взаимосвязь в природе. После Дарвина и его теории эволюции взаимосвязь органического мира мыслится во времени и на его основе. Именно такой поворот в сознании времени и подготовил генеалогический подход Ницше.

Все же эволюционная биология не отказывается от понятия «вид». Она упорядочивает органический мир как видами, которые понимаются как развивающиеся во времени, как составляющие «сообщество размножения», так и индивидами, которые образуют сообщество так долго, покуда могут размножаться[1]. Не только эволюционное мышление, но и наше мышление вообще не могут обходиться без понятий «вид» и «сущность». К генеалогическим условиям нашего мышления относится его опора на аристотелевские сущности, ибо без предмета, без «сущности» оно не может мыслить и самого себя. Ницше ясно понимал и учитывал это обстоятельство. В известном фрагменте из неопубликованных при жизни заметок он говорил о «схеме», с помощью которой мы мыслим и которую не можем отбросить. Благодаря этому мы можем увидеть «границу как границу»[2]. Ницше стремится осмыслить эту границу как временную, ибо отрицает вневременные сущности. Мысля сущность в перспективе времени, он мыслит во времени.

4. «Сущность» у Аристотеля была понятием, благодаря которому он мог мыслить тождество, но при этом утрачивал время. Он лишился времени, сделав «сущность» властью, управляющей становлением и изменением. Поэтому и Ницше, мысливший тождественность в аспекте времени, должен был перейти от понятия сущности к понятию власти. Решающим шагом на пути к новому понятию понятия является отказ мыслить «власть» как «сущность». Власть определяется в противостоянии или в игре с другой властью. Это важное и новое понимание: при использовании понятия «сущность» «тождество» определяется без какого-либо сравнения с другим, напротив, власть принципиально связана с другим. В силу своей независимости от другого сущность имеет саму себя источником своего изменения. Наоборот, власть в игре с другими силами не остается постоянной, а каждый раз полагает себя заново. Власть в смысле Ницше — это власть определений — касается ли это органического мира, где власть организует другое по своей воле, или человека, употребляющего понятия, которые устанавливают порядок.

Власть — это понятие, полагаемое до различения жизни и мышления, но предполагающее их противоположность. Ницше не только не стремится их сознательно разделять, но, наоборот, считает мышление и жизнь едиными, понимает мышление из жизни, а жизнь из мыш-

---

1 *Mayer E.* Die Entwicklung der biologische Gedankenwelt. Berlin, 1984. S. 219.

2 *Nietzsche.* KSA. 12, 5 [22].

ления. «Логика нашего сознательного мышления, — писал он, — есть лишь приблизительное и огрубленное повторение того, что необходимо присуще нашему организму и даже каждому отдельному органу его»[1]. Поэтому если в органическом мире все происходящее есть борьба за господство, то естественно, что господствующее и сильное выступают основой новой интерпретации, что в ходе такой новой интерпретации или оправдания новой власти прежние «смысл» и «цель» или затеняются, или исчезают вовсе.

В силу этого в органическом мире все время меняются функции органов. Возможность изменения функции обеспечивает возможность выживания в новых условиях. Случайно возникший орган сначала кажется бесполезным и даже мешающим, но при изменившихся условиях чаще всего именно он обеспечивает возможность выживания[2]. Если жизнь в новых условиях требует изменения функций, то, как бы это непривычно ни звучало, неправомерно судить о новых функциях с точки зрения старых, и наоборот. Это значимо не только для органического, но и для культурного мира: цель и польза всякой вещи — будь то «физиологический орган», институты права, общественные нравы, политические обычаи, формы искусства или религиозные культы — становятся чем-то текучим и подвижным, зависящим от того, чья воля к власти окажется господствующей и тем самым определяющей перестройку функций и смысла[3].

5. В этом пункте рассуждений Ницше несколько неожиданно делает шаг от понятия власти к понятию знака. Такой ход был весьма значим для молодого Ницше. И это снова, независимо от него, стало значимым столетия спустя в современной философии. Жизненный процесс, достигший стадии мысли, интерпретируется Ницше как знаковый процесс. Прйзыв к пониманию процесса мысли как процесса власти, т.е. к единству истока и цели в единстве «архе», означает понимание власти как знакового процесса в новом понятии единства и истока, считающегося с радикальной временностью любого смысла.

Может показаться, что Ницше употребляет понятие «знак» в совершенно несемиотическом смысле, а именно применительно к «воле к власти». Воля к власти не может быть знаком, ибо она есть то, что

---

1 *Nietzsche.* KSA. 11, 35 [50].

2 Nietzsche — Studien, 22, 1993. P. 371—388.

3 См. в работах Derrida J., Simon I.

складывается в результате изменения функций и задает новое происхождение знаков и тем самым новый род «архе». Ницшенианская формула «воля к власти» долгое время понималась именно таким образом[1]. Однако Ницше вовсе не извлекает волю к власти из знакового процесса. Она раскрывается как для других, так и для себя как знак[2]. Власть — знак, и это определяет, по Ницше, ее понятие. Поскольку власть проявляется только в игре с другими силами, нельзя определить ее саму по себе, но лишь через соотношение с другой властью. Но что такое эта другая власть тоже предполагает соотнесение не с самим собой, а с чем-то иным, и таким образом власть не имеет основы ни в себе, ни в другом, ни в третьем. То, что остается, это игра знаков, которая не является чем-то застывшим. Воля к власти ниоткуда не выводится, а, напротив, предполагается. То, что нельзя определить, что есть власть чистых понятий, не означает ее некоммуницируемости. Наоборот, она коммуницирует в знаковой форме, не имеющей, впрочем, какого-либо устойчивого значения. Установленные, имеющие для всех и каждого равное значение знаки возможны при соблюдении всеми определенных условий коммуникации. Если изменятся условия коммуникации, контекст, то изменится также и смысл. Но условия коммуникации изменяются, если сами участники коммуникативного процесса находятся в непрерывном становлении. С другой стороны, условием возможности коммуникации является устойчивость знаков, признаваемая участниками. Это противоречие разрешается в нашей повседневной жизни, где одни и те же знаки могут пониматься по-разному. Таким образом, смысл знаков, при помощи которых мы общаемся, можно установить по аналогии с функциями органов, необходимыми для выживания. Жизненная необходимость изменения функции в органическом мире соответствует жизненно необходимой смене смысла в культурном мире. «Полагание смысла, — писал Ницше,— во многих случаях есть истолкование старых, ставших непонятными истолкований, которое само есть лишь знак»[3].

6. Все сказанное позволяет мыслить «сущность» как временное. Вещь, полагаемая в аристотелевской онтологии неизменной во всех изменениях «сущностью», становится при изменившихся условиях коммуникации «историей вещи», непрерывно меняющимся смыслом. «По-

---

1 *Heidegger M.* Nietzsche. 2 Bd. Pfullingen, 1961.

2 Ср.: *Wittgenstein L.* Schriften. Bd. I. Frankfurt am Main, 1960. I. 504.

3 *Nietzsche.* KAS. 12, 2 [82].

нятие, — отмечал Ницше в работе “По ту сторону добра и зла”, — есть нечто живое, следовательно, отчасти растущее, отчасти отмирающее; и понятия могут умирать самым жалким образом»[1]. Так, например, понятие индивида может оказаться совершенно ложным, если он представлен как «сущность». «Такие сущности не являются изолированными: центральная трудность — это изменение»[2].

В генеалогии морали Ницше распространяет временность «сущности» на понятия власти и знака. Следующий пассаж является ключом его интерпретации: понимать жизненный и мыслительный процессы как процесс власти, а последний как знаковый процесс, значит представлять «вещь» как непрерывную цепь все новых интерпретаций и обоснований... их причины, в свою очередь, сами не сводятся к другим, а растворяются во взаимосвязях и случайных событиях. Так понятая временность «сущности» не исчерпывается понятием развития. «Развитие» — современное понятие, сконструированное в рамках допущения о первоначале и цели для объяснения становления. Разоблачить его значит раскрыть предпосылки аристотелевской онтологии и отказаться от нее в пользу нового понимания становления, где имеют место последовательности, более или менее связанные с процессами управления, отбора эффективных реакций и противодействий[3]. Поэтому Ницше выдвигает новую простую формулу понятия понятия: «Форма текуча, а смысл — еще больше».

7. Ницше, конечно, не был бы Ницше, если бы просто ограничился выдвижением тезиса. Пока это просто знак того, что следует быть осторожным. Если бы речь шла о возражении Аристотелю, можно было бы ограничиться высказыванием «форма текуча». Ницше же говорит не только о текучести «формы», но и о текучести «смысла», более того, он вместо какого-либо определения «смысла» ставит многоточие. Что оно означает?

Форма в контексте рассуждений Ницше не сводится к аристотелевскому ее пониманию в значении гештальта организма и органов, а соотносится с коммуникативными знаками, т.е. с функцией смысла не только в структуре жизни, но и в структуре условий коммуникации. По Аристотелю, гештальт и функция объединяются «архе», что

---

1 *Nietzsche.* KAS. 11, 40 [51].

2 *Nietzsche.* KAS. 11, 34 [123]; ср.: 12, 9 [98].

3 Ср.: *Luhmann N.* Sozial Systeme. Frankfurt am Main, 1984.

и придает им постоянство при любых изменениях. Разделив их, Ницше тем самым задает новый способ мышления. Эволюционный подход позволяет связать изменение гештальта с изменением функции, которое, в свою очередь, снова ведет к изменению гештальта, и таким путем возникает новое пространство игры, в корне меняющее условия существования. Если у Аристотеля форма и функция закрепляют друг друга, то у Ницше они способствуют обновлению. Этот процесс новации происходит с различной скоростью. Гештальт или форма как несущее основание таких органов, какими являются знаки, изменяется сравнительно медленно (как институты права или общественные нравы), а функции, наоборот, изменяются гораздо скорее. Такое понимание имеет важные последствия для определения понятия понятия. Если бы Ницше противопоставил тезису Аристотеля о прочности формы свой тезис о текучести ее, то он бы не вышел за рамки метафизического противопоставления. Однако у него речь идет о замене одного на другое, о понимании как постоянства, так и изменения формы на основе времени и, таким образом, о преодолении самого их противопоставления в метафизике.

Заключая в кавычки в своей формуле «смысл», Ницше не уничтожил «форму», ибо сам метод кавычек — это эффективное выразительное средство и общеупотребительная тактика его генеалогии. Его политика кавычек не направлена, как некоторые считают[1], против подчинения единому смыслу. Цитирование в кавычках переносит слова и предложения из одного контекста в другой. Но при этом осуществляется не просто повторение, но и изменение смысла. Метод кавычек позволяет употреблять понятие, отмечая при этом утрату прежнего смысла. Такое указание позволяет использовать при определенных оговорках старое понятие и без кавычек. Вообще использование кавычек становится весьма эффективным инструментом фиксации изменения смысла, которое происходит не раз и навсегда, а от случая к случаю. Именно этот метод и является у Ницше главным, характеризующим новое понятие понятия. Ницше фиксирует слова «цель», «смысл», «вещь», «развитие» кавычками, а понятия «смысл», «цель» и «вещь» использует то в кавычках, то без них. Эту политику кавычек следует понимать не как некритическое принятие ключевых понятий аристотелевской онтологии «форма» и «сущность» и выявление их противоположности, а как отказ

---

[1] *Derrida J.* Sporen. Die Stile Nietzsches. Frankfurt am Main, 1986. P. 153.

употреблять их в прежнем смысле. Он осуществляет трансформацию смысла понятий «вещь», «цель» и «развитие». Именно таким способом, заключая «смысл» в кавычки, Ницше и мог в «генеалогии морали» говорить о смысле «смысла» и о его трансформации.

8. Чтобы осуществить свою теорию игры воли-власти как главный опорный пункт своей исторической методики, Ницше возвращается от понятия смысла к понятию власти. Рассмотрим в заключение переход Ницше от понятия понятия к понятию мышления. Понятие «мышления», как и метафизическое понятие «сущности», он рассматривает в перспективе времени. Из текучести смысла непосредственно выводится невозможность дефиниции «вещи» в ее старом понимании — как чего-то прочно и устойчиво существующего. Все понятия, отмечал Ницше, в которых целостный процесс семиотически подытоживается, не поддаются определению, ибо дефируемо то, что не имеет истории. И все-таки мы продолжаем говорить о «вещах» и говорить так, как будто они существуют так, как они есть и как они образуют положения дел; современная техническая культура продолжает уточнять содержание «вещей», чтобы точнее их использовать. Мышление может быть лишь констатирующим мышлением.

Однако невозможно констатировать вневременные «сущности», выступающие условиями любых констатаций. Мышление таких «сущностей» в смысле постулатов значений — это дело математики и логики. Поскольку они задают дефиниции для всех возможных дефиниций, то уже со времен Аристотеля на них и ориентировано определение понятия мышления. Дефиниции математики и логики возможны только потому, что они сознательно отвлекаются от жизненных условий, при которых возможно мышление и при которых возможно исследование «вещей». Логика имеет дело с «чистым мышлением», т.е. с беспредметным, математика — с «чистыми знаками» без учета значения, а метафизика — с «чистыми предметами», независимыми от способа их данности и условий мыслимости, т.е. «сущностями» или предметами в-себе[1].

Понимая мышление как семиотический процесс, Ницше пытался мыслить в потоке жизни и времени в связи с жизненными ориентациями, от которых абстрагируется техническое определение «вещей». Вследствие этого мышление, присущее обычной логике и математике, раскрывается как один из способов истолкования мира, как такое по-

---

[1] *Derrida J.* Sporen. Die Stile Nietzsches. Frankfurt am Main, 1986. P. 153.

лагание, о котором нельзя утверждать, что ему что-то соответствует во внешнем мире. Оно есть, полемически говоря, иллюзорное структурирование мира, целью которого, как заметил Ницше в «Генеалогии морали», является достижение прогресса с наименьшей затратой сил и денег. Логическое мышление получает однозначность и законосообразность вещей тем, что предписывает их заранее.

Мыслительный процесс поэтому выступает как процесс власти, но это обстоятельство не замечается самим мыслящим. И поскольку знаки не являются простыми орудиями мысли, то и мышление не может распоряжаться знаками. Мыслительный процесс, использующий знаковую форму, протекающий, как определение и интерпретация, есть не что иное, как выражение процесса власти, который по своим возможностям как учета, так и наблюдения значительно превосходит мышление. Если знаковая запись есть отражение взаимозависимости чувств, влечений и антипатий, то заряжены наши мораль и мышление с самого начала и еще до того, как это осознается, повелениями к приказами. «Наша логика, наши время и пространство есть чудовищные аббревиатуры, приспособленные для целей приказания... Редукция опыта к знакам, дозволяющая охватить возможно большее множество вещей, есть высшая сила. Духовность — это возможность господствовать над огромным множеством фактов посредством знаков»[1].

Мышление, непросматриваемое до собственных оснований, проигрывающее морали, на вершине своего развития само становится властью и осуществляет ее как обозначение посредством знаков. Это означивание уже нельзя понимать в смысле обычной логики, но как особое искусство, а именно «искусство сокращения». Посредством его бесконечно сложная действительность, которая всегда есть нечто иное по сравнению с ее мысленными образами и понятиями, которая, как говорил Ницше, «несказанная сложность другого», так упрощается и просчитывается, что мы можем в ней ориентироваться. Логика и механика применимы лишь к поверхностному: они есть искусство сокращения, схематизации, управление множественностью благодаря искусству обозначения — никакого «понимания», а «только обозначение с целью рассуждения. Редуцировать мир к поверхности — вот что значит прежде всего мыслить в понятиях»[2].

---

1 *Nietzsche.* KAS. 11, 34 [131].

2 Ibid. 12, 54 [16].

9. Говорить о познании «вещей», как будто они даны и отражаются сознанием, как они есть, значит создавать мифологию. Логическое мышление, учил Ницше, пример использования фикций, а «логика» как логическое мышление мышления есть фикция фикций. Если мы упрощаем действительность, если фильтруем ее посредством аппарата симплификации, то тем самым, пользуясь логикой, мы и полагаем этот аппарат как «мышление» и схематизируем его как «вещь». Так мышление о вещи становится мыслящей вещью. Но только так, и в этом Ницше видел оправдание формальной логики, мышление становится вообще постижимым. Лишь благодаря тому, что мы можем посредством знаков постигать, отмечать и сообщать, мы превращаем обозначение, сообщение, понимание в логические процессы. «Итак, рассматривать духовные процессы так, как будто они соответствуют регулятивным схемам мышления, это ложная уловка, благодаря которой и получаются “опыт” и “познание”»[1].

От искусства лжи в мысли и в мышлении мышления мы не можем избавиться. Мы живем и должны жить с ним. Но мы можем все-таки познавать ложь как ложь. Ее мы переживаем как кражу, как потерю, как кризис, поскольку мы еще связаны со старым представлением об истине. «Я отношусь иначе, — писал Ницше, — к непознанному и неочевидному. Непознаваемое не ввергает меня в печаль; я радуюсь, что это мне дан этот простой способ познания»[2]. «Не в нашей воле, — замечал он, — изменить средства выражения: возможно лишь понимание того, что это просто семиотика»[3].

§ 10. КРИТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ Н. ГАРТМАНА

В XX в. одним из толчков к возрождению интереса к проблемам метафизики, в том числе и онтологии как основе метафизики, явилась критика позитивизма и субъективного идеализма за их радикальное отрицание объективной реальности. Одним из энтузиастов возрождения метафизики был Николай Гартман. Его программные идеи в 1921 г. были систематически изложены в фундаментальном труде «Основные черты

---

1 *Nietzsche.* KAS. 11, 34 [249].

2 Ibid.

3 Ibid. 13, 14 [122].

метафизики познания», а основные положения критической онтологии в работе «К обоснованию онтологии».

В докантовской метафизике, как подчеркивает Гартман, онтология составляла основную среду, основной этаж (Grundstock) метафизики; а рациональная теология (философское учение о Боге), рациональная психология (философское учение о душе) и рациональная космология — специальные области *метафизики*[1]. «Со времен же критики чистого разума стало обычным рассматривать теорию познания как основу всей философии. Старая онтология была вытеснена с ее почетного места первой философии; на ее место вступила "Критика", которая должна была стать самостоятельной теорией пролегомен к будущей метафизике»[2]. Кантовская критика была направлена не против метафизики как особой области философии, а против метафизики как спекуляции. Но в силе остается метафизика проблем. Ошибкой прежней метафизики являлась «спекулятивная экзальтированность, но что она движется вокруг опасных границ познаваемого — не ошибка; это положено в природе ее проблем, и изменить это разуму не под силу.

Имеются проблемы, которые никогда не могут полностью быть разрешимы, в которых всегда остается неразрешенный остаток, непроницаемое (Undurchdringliches), иррациональное»[3], что и составляет область метафизических проблем. К ним относится и онтологическая проблема бытия в себе, бытия как такового.

Новая метафизика не должна игнорировать эти проблемы, ей необходимо достичь *минимума* метафизики в решении философских проблем, отделяя рациональное от иррационального. Этого можно достичь методом апоретической (антиномической) постановки проблем — с помощью того искусства, которое было разработано Аристотелем, но совершенно забытого в наше время. Критическая метафизика и онтология как ее основа должны строиться на основе критически апоретического осознания своего содержания. Кантовский тезис «Никакой метафизики беа критики» остается в силе. Искомая метафизика познания не желает быть некритичной. Только тезису нужно противопоставить его естественный антитезис: «Никакой критики без метафизики»[4].

---

1 *Gartmann N.* Grundziige einer Metaphysik der Erkenntris. Berlin ; Leipzig, 1925. S. 10.

2 Ibid. S. 3.

3 Ibid. S. 12.

4 Ibid. S. 5.

Сущее

Гартман отмечает, что, по Аристотелю, онтология — учение не о бытии, а о сущем как сущем, сущем как таковом[1]. М. Хайдеггер выступил против такого понимания онтологии, рассматривая ее как учение о бытии, причем на место вопроса о бытии он поставил вопрос о смысле бытия, о Dasein, о человеческом бытии[2]. Это бытие имеет преимущество перед другими формами бытия, поскольку оно понимает свое бытие. Отсюда все сущее понимается из релятивизации Я человека: мир, в котором Я есть, мой мир, как и для каждого другого его мир; истина — моя истина. Тем самым снимается вопрос о сущем как сущем. Сущее лишь как оно для меня существует, мне дано, мной понято.

У Хайдеггера, согласно Гартману, в основе его онтологии лежит не познавательное отношение, а в широком смысле понимающее жизненное отношение, отношение действия человека к миру, в котором смешиваются бытие и данность бытия. Хайдеггеровский анализ — это определенное понимание духовного бытия, в котором лишь индивидуум и его частные решения остаются правыми; все общее, принятое, традиционное исключается. Надындивидуально духовное, всякий объективный дух, благодаря односторонности экзистенциального анализа, лишается права на существование. Это воззрение, замечает Гартман, не только обесценило все самое лучшее, что дала немецкая философия в период ее расцвета (от Канта до Гегеля), но и сделало непонятным высший слой бытия — исторический дух, а так как все слои бытия взаимосвязаны — непонятным и другие слои бытия.

Анализу различных аспектов бытия в критической онтологии предпосылается всесторонний анализ категории сущего, что само по себе представляет большую ценность, поскольку такой анализ отсутствует в других онтологических концепциях.

То или другое понимание сущего имеет всякая философия. Множество воззрении на сущее имеют в равной мере множество взглядов на бытие[3].

С позиции наивного взгляда сущее — вещь, соответственно бытие — вещественность. Такой взгляд легко опровержим, ибо уже ор-

---

1 *Gartmann N.* Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1965. S. 36.

2 Ibid. S. 40.

3 Ibid. S. 40.

ганическое бытие не есть вещественность, не говоря о душевном и духовном бытии. Поскольку вещи обладают большей очевидностью и навязчивостью, а душевные и духовные — нечто невесомое, воздушное, непознаваемое, постольку последние не принимаются за сущее. Поэтому взгляд на сущее как вещь принимается как непререкаемый не только в обыденном сознании, но и как основание многих теорий, не только материалистических. Из этого понимания позднее возникает слово «реальность» — более широкое, чем вещественность.

Наивному взгляду критически противостоит взгляд на сущее как данное (бытие = данность). Причем здесь возможны два подхода. Во-первых, сущее понимается как удостоверенное, засвидетельствованное. Такой подход свое завершение находит в тезисе сенсуализма «esse = percipi». Во-вторых, сущее — настоящее. Не сущее — прошлое и будущее. У Парменида оно сводится к увековечиванию «теперь».

Этот взгляд удерживается, пока не открыто, что не всякое сущее доступно чувствам и настоящему. Имеется для них нечто скрытое, которое раскрывается только в понимании более высокого порядка; и имеется прошлое, которое очень существенно участвует в настоящем, и будущее, которое вторгается в настоящее. Есть связь форм бытия, лежащих во времени вне друг друга.

Но здесь возможна другая крайность: считать данность лишь чем-то внешним, поверхностным, а собственно сущее понимать как только внутреннее, скрытое, неданное, что обесценивает чувственное в пользу сверхчувственного, познаваемого в более высоком усмотрении. Неданность сущего истолковывается как первовещество, внутренняя форма, субстанция, идея и т.п. Все теории о «видимом и действительном» мире (от мира идей и до кантовской «вещи в себе») представляют этот взгляд, но такие взгляды ошибочны, замечает Гартман. Почему только внутреннее и скрытое должно быть сущим? Почему видимое и данное не относится к сущему? Есть ли тогда различие являющегося и неявляющегося бытийственным различием? И не безразлично ли сущее по отношению к границам данности? С самого начала ясно, что доступность и недоступность одинаково сущи.

Далее считается, что сущим не может быть становящееся, т.е. оно не может быть познано в возникновении (путь из небытия в бытие) и в исчезновении (из бытия в небытие). Они оба не чистое бытие, а смесь из бытия и небытия, а это внутренне противоречиво. Так, элеаты отклоняют становление как неполноценность, их пафос — вечность.

Мотив преходящего как неполноценного бытия продолжен в платонизме, неоплатонизме, в схоластике. По Гартману, ошибочное противопоставление бытия и становления преодолено уже Гераклитом.

Следующая оппозиция: сущее как сущность (essentia) и сущее как существование (existentia). Сущность — основа, единство, устойчивость, определенность (форма) — это сфера всеобщего как истинного бытия. Сфера же вещей — сфера единичного с его индивидуальностью, временностью. Оно не обладает истинным бытием. Сфера сущностей — это сфера идеального, где нет изменения, временности, сфера непреходящего, без existentia, без конкретности и жизненности, сфера совершенного. Мир вещей — сфера низшего, недействительного. Позитивно здесь, что всеобщему приписывается бытие, негативно — только essentia обладает собственным бытием, но не вещи.

Напротив, номинализм считает, что сущности, универсалии не имеют собственного бытия, а лишь в мышлении, в абстракции. Сущее в полной мере присуще отдельному, существующему, и бытие есть existentia. Причем таковы не только вещи, но и живые существа, личности, общества — все, что индивидуально, временно.

Как и прежде, здесь перед нами две ошибочные крайности, поскольку essentia не менее бытийствует, как existentia. Такими же крайностями выступают утверждения атомистики, что сущее — это индивидуум, элемент, атом, клетка, человек, и противоположный взгляд, что индивидуум не обладает самостоятельным бытием, а лишь как элемент целостности, системы, и тем самым целое более высокое образование и представляет более высокий способ бытия.

Таким образом, понимание сущего как сущего движется через противоположности. Но оно есть общее части и целого, единства и многообразия, устойчивого и становящегося, определенного и неопределенного, зависимого и независимого, всеобщего и индивидуального[1].

В параграфе «Сущее как предмет, феномен и подручное (Zuhandes)» Гартман подчеркивает, что следует отличать интенциональную предметность от в себе бытия предмета. Познание вообще было бы невозможным, если не полагать независимое бытие предмета. В связи с этим Гартман отмечает непоследовательность феноменологического понимания предмета. Если предмет полагается познанием, то быть предметом исходит не от сущего, а от интенциональной установки субъекта, т.е. отри-

---

[1] *Gartmann N.* Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1965. S. 66.

цается независимое бытие предмета. Интенция познания предполагает сущее, но не наоборот. Положение не меняется, если предмет заменить феноменом. Феномен тогда есть себя показывающее сущее. Но в сущем есть скрытое, которое не становится феноменом. Но и в сущности феномена не положено, что сущее всегда себя показывает. Есть видимые феномены, пустые видимости, которые не есть проявление чего-то. Сущее как сущее — не феномен. Неверно, что всякое сущее есть предмет или феномен. Таковым оно становится в гносеологическом отношении, т.е. по отношению к субъекту.

Подытоживая анализ понятия сущего, Гартман подчеркивает, что онтология в равной мере есть как феноменология, так; и теория предмета[1]. Даже объективированное понятие феномена не поднимает теорию феноменов к теории сущего. Смешение возникает, если снимается различие являющегося (себя показывающего) и бытия. Но этим не обесценивается слово «феномен». Феномены являются данностями и сохраняют как таковые свою ценность. Данность есть первое в философском исследовании, но только первое, а не последнее, не то, что отличает истинное и не истинное, что отличает бытие и небытие. Надо определить место феноменов, где они незаменимы. Нельзя феномены исключать из бытия, они — формы бытия, нечто, а не ничто; но не бытие того, что они проявляют. Бытие феномена есть принципиально другое, чем бытие того, что в нем проявляется, феноменом которого он есть. Бытие in genere несводимо к бытию феномена, как и к другому специальному виду бытия.

Бытие

Хотя категория сущего занимает важное место в онтологии, все же основной ее проблемой является проблема бытия. В этом пункте Гартман солидарен с Хайдеггером, хотя и является противником сведения ее к человеческому бытию. Бытие как таковое, подчеркивает Гартман, есть инстинное начало философии. Оно должно приниматься за исходное не рефлексивно[2], а на основе естественной установки на мир, в котором живет человек и частью которого он является. Именно благодаря этому человек правильно ориентируется в мире, приспосабливает свое познание к нуждам повседневной жизни.

---

[1] *Gartmann N.* Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1965. S. 79.

[2] Здесь мы видим оппозицию гегелевскому, чисто логическому обоснованию бытия как исходной категории онтологии.

Далее, не следует отождествлять бытие (Sein) и сущее (Seienden). Между ними такое же различие, как между истинностью и истиной, между действительностью и действительным, реальностью и реальным: «Имеется много, что является истиной, но сама истинность в этом многом есть одна и та же. Говорить об “истинностях” во множественном числе философски ложно, и этого надо избегать. Также ложно говорить о действительностях, реальностях и т.д. Действительное существует различным образом, действительность существует одна, один тождественный модус бытия. Также обстоит с сущим и бытием. Бытие сущего — одно, как бы разнообразно ни было сущее»[1]. Отношение между указанными парами понятий — отношение атрибута и носителя атрибута. В дальнейшем Гартман вычленяет несколько аспектов бытия. Моменты бытия — наличное бытие и определенное бытие; способы бытия — реальность и идеальность; модальности бытия — возможность, действительность и необходимость.

Свою философию Гартман не считал вариантом реализма на том основании, что бытие как основополагающую категорию философии он не отождествлял с реальностью, а в реальности видел лишь один из модусов бытия наряду с модусом идеального бытия. Но критическая онтология Гартмана не является и вариантом дуализма, ибо сущность и структура реального бытия в конечном счете детерминированы идеальным бытием[2].

Существенное значение в анализе структуры модусов бытия имеют понятия слоистости и сфер. В реальном бытии Гартман выделяет четыре слоя: материя, жизнь, психика, дух; в идеальном бытии — две сферы: сферу познания (восприятие, созерцание и знание); логическую сферу (понятие, суждение, умозаключение). Что касается реального бытия, то общим для всех его слоев является существование во времени. Все существующее во времени реально. Но отсюда не следует, что реальность и время тождественны. Они совпадают лишь по объему. Другим общим признаком всех слоев реального бытия является «индивидуация», неповторимость (одноразовость). Тем самым реальный мир изменяется во времени и носит индивидуализированный характер. Но внутри реального мира существует коренное отличие материальных явлений от явлений психических и духовных. Материальным явлениям присущи простран-

---

1 *Gartmann N.* Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1965. S. 37.

2 Ibid. S. 37.

ственные свойства (протяженность, рядоположенность), они не присущи явлениям психическим и духовным[1]. В этой связи Гартман делает интересный и важный вывод о том, что время онтологически неравноценно с пространством, поскольку оно охватывает все слои реального бытия и поэтому является более фундаментальной характеристикой бытия (в скобках заметим, что существуют современные физические теории, исходящие из приоритета времени по отношению к пространству).

Идеальное бытие — это область вневременного и внепространственного бытия, бытия математических и логических структур, причем математическое бытие подчинено логическим законам хотя бы уже потому, что они имеют более общий характер: они — законы всего «объективного» бытия. Наше мышление подчинено им и становится поэтому адекватным мышлением, дает понимание математического бытия и определенным образом — реального мира, подчиненного математическим законам[2]. Логическая структура — это структура покоя и вневременности. Логические законы — законы определенности. Где начинается неопределенность, там отказывает логическая структура. Сфера сущностей выступает в реальном мире как его идеальная структура, как общая закономерность. Реальное бытие всегда предполагает идеальную структуру, несет ее в себе. В духе Лейбница Гартман утверждает, что реальный мир — один из возможных миров, в идеальном же бытии существуют все возможные миры. Логическое, как и математическое, не является (не абстрагируется) из реального мира, а дано непосредственно как «в себе бытие». Логические фигуры и модусы умозаключений, а также их законы являются структурами самой высокой общности, «чистыми формами возможного содержания». Они управляют связями мыслей, и, поскольку последние объективно определенны, эти законы (формы) носят характер «внутренней мыслительной необходимости». И в этом смысле логика является прежде всего наукой о мышлении, а не описанием этих форм и их классификаций. Гартман отмечает: «Всякая неопределенность исчезает, если логическое изначально существует в нашем мышлении как идеальная закономерность бытия; всеобщие законы связи идеального бытия выступают в качестве канона, который придает свою последовательность связи мыслей и сознанию. Логиче-

---

[1] Нам представляется, что непространственное бытие — это одна из особенностей, отличающих идеальное от материального.

[2] *Gartmann N.* Zur Grundlegung der Ontologie. S. 37.

ское, понимаемое как образ, суть этой закономерности, выступает тогда в таком же отношении, как и математическое. Оно, с одной стороны, содержится как идеалонтологическая структура в реальности, но одновременно и как определяющая сущностная структура в сознании. Или, другими словами, логическое выступает как идеалонтологическая детерминанта как мышления, так и бытия»[1].

Говоря о детерминирующей роли идеального по отношению к реальному миру, Гартман подчеркивает, что идеальное бытие функционирует в реальном как род основной структуры, и, следовательно, реальный мир находится во внутренней зависимости от него. Это отношение не может быть обратным. Идеальное бытие не обусловлено реальным бытием, не связано с существованием чего-то реального. Господствующая обусловленность здесь односторонняя.

Сами по себе эти мысли о соотношении логических и математических структур, об их отношении к реальному миру (мысли в духе платонизма) представляют несомненный интерес. Однако механизм указанной односторонней детерминации остается невыясненным, и поэтому идея первичности идеального по отношению к реальному (а точнее — к материальному, поскольку психические и духовные «слои бытия» тоже можно считать идеальными) не получает своего достаточного обоснования.

Существенное значение в критической онтологии имеет учение о категориях, которые составляют основу бытия, его структуру. Учение о категориях, по Гартману, составляет главное содержание онтологии.

С помощью модальных категорий (возможность, действительность, необходимость) проводится дальнейшее расчленение реального и идеального бытия. Прежде всего не следует отождествлять реальность и действительность, ибо реальность включает в себя не только действительность, но и возможность и необходимость. Различие же между реальным и идеальным бытием состоит в мере соотношения возможности и действительности: в реальном бытии меньше возможностей, здесь доминирует действительность; идеальное бытие — это царство чистой возможности, где мало невозможностей.

Глубинную же структуру бытия составляют фундаментальные категории, присущие всем слоям бытия (12 пар), и космологические категории, характеризующие природу (анализ последних проведен в фунда-

1 *Gartmann N.* Philosophieder. Natur. Berlin, 1950. S. 284.

ментальном труде «Философия природы»). К космологическим категориям относятся: реальное отношение, процесс, состояние, субстанция, причинность, взаимодействие и закон, динамическая система, динамическое равновесие, ступенчатость, центральная детерминация. Не ставя своей задачей в рамках статьи исследование этой сложной проблемы гартмановской онтологии, отметим лишь, что в гартмановской систематизации категории явно прослеживается влияние гегелевской систематики, причем можно утверждать, что у Гартмана утрачены многие диалектические моменты гегелевской субординации между парами категорий. Остановимся только на анализе Гартманом места и значения категории, субстанции в системе космологических категорий, которая играет существенную роль в характеристике материального слоя реального бытия, но утрачивает свое значение при характеристике высших его слоев.

В материалистических учениях, по Гартману, понятие субстанции сводится к понятию субстрата как пассивной материи, противостоящей процессу изменения. Такую точку зрения Гартман считает недостаточной; субстрат, конечно, является важной стороной субстанции, но не исчерпывает ее содержания. Субстанция находится не вне процесса, а в нем. «Она не есть безвременное, а временное сущее, как и процесс. Ее устойчивость, постоянство (Beharrung) имеет форму длительности, как и постоянство процесса»[1]. Субстанция не есть сам процесс, а нечто, в процессе противостоящее ему. Итак, субстанция — единство субстрата и устойчивости (постоянства). В устойчивости тождество связано с модусом временности, длительности. Устойчивость не может быть субстратом, а является моментом формы или отношения, как субстанциальной формы. Субстрат — это фундаментальная категория, ее категориальной противоположностью выступает отношение. «Прежде отношение понималось как нечто вторичное, дополнительное, внешнее к вещам, субстанциям. Реальное отношение, на котором строятся реальные образования, есть первичное и сущностное по отношению к ним, есть то, что составляет их форму, внутреннюю структуру, детерминацию и динамическое строение»[2]. И далее: «Радикальный идеализм не мог признать субстрат и меньше всего в форме материи; категории природы должны были трактоваться как моменты формы, закона, отношения. Но анализ категории отношения показывает, что всякое отно-

---

[1] *Gartmann N.* Philosophieder. Natur. Berlin, 1950. S. 284.

[2] Ibid. S. 284.

шение относимо к субстрату, ибо иначе оно было бы только отношением отношений, что дает бесконечный прогресс».

Субстанция включает в себя и динамический момент — энергию. Энергия образует динамическую внутреннюю сторону субстанции, она количественно уловима в совершаемой работе. Тем самым субстанция выступает как динамический субстрат, сохраняющийся на всех стадиях процесса. «Субстанция является характерной космологической категорией: она свойственна (поскольку она вообще имеется) только неорганической природе, косвенно представлена в низших элементах строения, и в высших слоях бытия она окончательно исчезает»[1].

Применительно к высшим слоям реального бытия (психическое и духовное) можно говорить о различных вариациях устойчивости, сохранения. Модусами сохранения выступают субсистенция и консистенция[2]. Субсистенция присуща низшим ступеням реальности. Она характеризуется двумя моментами: количественным сохранением массы субстрата и пассивным сохранением. В них проявляется сопротивление субстрата его уничтожению, например, продолжающееся существование энергии в ее превращениях.

Консистенция же характеризует более высокие формы сохранения. Элементарные формы консистенции возникают уже в неорганической природе в виде постоянства природных законов. В органической природе сохранение жизни осуществляется на основе постоянного разрушения носителя (субстрата) жизни. В процессе жизни реализуется иная форма сохранения, чем в неживой природе. Хотя отдельные организмы постоянно погибают, жизнь сохраняется: один организм порождает другой, переходя в него, что означает трансцендирование живого. Живому свойственна способность самого себя «перешагивать», встать над собственной гибелью, перейдя в другой индивид, способность самотрансценденции. «Жизнь, которая с точки зрения физических условий является наиболее хрупкой, обладает более высокой степенью сохранения в силу этой самотрансценденции: неживое не может из самого себя воспроизводиться, оно возникает только там, где для этого имеются условия. Только организм образуется спонтанно — в нем консистенция сильнее, чем субсистенция»[3].

---

1 *Gartmann N.* Philosophieder. Natur. Berlin, 1950. S. 297.

2 Ibid. S. 301—302.

3 Ibid. S. 303.

Высшие формы сохранения свойственны духовному бытию. Им характерны бессубстратные формы бытия. Основанием психических процессов выступает «Я». Я — не субстанция, но оно имеет постоянство в смене своих состояний, актов и содержания. Неверно, что сознание состоит в потоке переживаний, как утверждают в Новое время. Тождество Я — предпосылка единого представления событий, отношения современного и прошлого опыта. Единство апперцепций, хотя и эмпирических, является первичным их условием. Это тождество Я выступает как «активное удержание в себе, себя-утверждение как единство против распадения в потоке переживаний, сохранение как активное себя-полагание тождественным. На этой способности основано тождество моральной личности. Оно состоит во власти, которую сознание имеет над самим собой, за себя отвечать и ручаться. Но эта власть не падает, как манна небесная, а ее надо осуществить. И оттого, реализует индивид или нет эту власть, он значим и для других персон — или как надежное единство, или как распадающееся нечто в мимолетной игре событий. Устойчивый человек не растворяется в потоке переживаний. Его сознание есть больше, чем поток сменяющихся представлений, реакций, побуждений»[1].

Анализируя формы сохранения в высшем, духовном слое реального бытия, Гартман говорит о народном духе (реализованном в формах общности и права, стиля жизни, произведений искусства, морали, языке и др.) как некоей замкнутой целостности, которая сохраняется, несмотря на прехождение индивидов, ее создающих, и их генераций: этот исторический дух есть способное сохраняться единство. Он существует не над индивидами, а в них как носителях, но обладает бытием автономным, независимым от них. Индивид овладевает им в длительном процессе образования. Отдельный индивид может противиться против власти этого духа, но только в определенном отношении и в определенной жизненной области, но не может быть в оппозиции по всем линиям, в противном случае он был бы исключен из человеческого общества. Продукты исторического духа (картины, статуи, литературные произведения и др.) сохраняются, хотя исторически живой дух давно исчез. В материальном носителе нет духовного содержания. Оно может возникнуть для того, кто понимает, видит определенным образом. Схва-

---

1 *Gartmann N.* Philosophieder. Natur. Berlin, 1950. S. 305.

тывать это содержание — это всегда творческое вновь открывание, познание, чувствование.

Гартман отмечает, что феномен исторического духа первым открыл и познал Гегель, и в этом его заслуга, но вместе с тем он совершил роковую ошибку, обозначив объективный дух как субстанцию: «Ошибка была чисто категориальная, поскольку эта форма ничего общего не имеет с субстанцией — здесь ничего нет в основе, нет субстрата как какой-то пассивности»[1]. Думается, что именно в этом пункте обнаруживается ограниченность гартмановского понимания субстанций. С одной стороны, он справедливо критикует взгляд на субстанцию только как на субстрат, но вместе с тем явно недостаточно выделяет динамический аспект субстанции, который со времен Спинозы подчеркивался в понимании субстанции как источника всякой активности, самодостаточности и самодетерминации. Именно этот аспект подчеркивался в гегелевском понятии субстанции — субъекте, позволившем распространить это понятие и на область духовных процессов.

§ 11. ОНТОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО ТОМИЗМА

Томизм, провозглашенный энцикликой Льва XIII в 1879 г. единственной истинной философией в католическом мире, его адептами рассматривается как реставрация схоластики. В действительности томизм не стремится восстановить ее целиком, его задачу, скорее, составляет приспособление в приемлемом объеме ее к современности. Хотя томизм постоянно противопоставляется августинианству[2], но, ориентированный на примирение науки и религии, он прежде всего выступает как философия антипозитивизма.

Онтология в томизме — не особая структурная часть, а функция метафизики. «Метафизика, образующая ядро томистской философии, тесно связана с онтологией и рассматривает бытие как таковое в качестве своего объекта»[3].

В отличие от средневековой схоластики для томизма характерно постоянное стремление гносеологически обосновать статус онтологиче-

---

[1] *Gartmann N.* Philosophieder. Natur. Berlin, 1950. S. 307.

[2] *Chevalier J.* Histoire de la pensée. T. 2. Paris, 1956. P. 334.

[3] *Bochenski J. M.* Contemporary European philosophy. N. Y., 1957. P. 239.

ского знания. Обычно приводятся два вида обоснований — метафизическое и онтологическое. Привлечение иных аргументов — социокультурных (А. Демпф) или эпистемологических (Ж. Маритен) — скорее эпизод, чем правило. Метафизическое обоснование опирается на так называемый «принцип интеллигибельности» («Все, что возможно, доступно пониманию»)[1]. Суть этого принципа состоит в том, что порядок творения через посредство божественной идеи (causa exemplaris) к воплощению ее в вещи таков, что он позволяет обратный путь восхождения к идее через процессы абстрагирования. С одной стороны, «свет бытия дан человеку первично через знание чувственных сущностей», а с другой — «принцип достаточного основания требует, чтобы совершенства вселенной имели совершенную причину, интеллигибельную в себе»[2], и таким образом задает верный путь познанию. Это обоснование конкретизируется принципом соучастия («Всякое конечное творение принимает участие в сущности Бога... Существование всякой вещи равно принимает участие в Его бытии. Таким образом сотворенная вещь, созданная актом и потенцией, дважды соучаствует в бесконечном и чистом Акте»)[3]. Исходя из принципа соучастия, «акт сознания есть ассимиляция разумом под материальной и внутренней формой идей, реализованных вовне Творцом божественных идей в виде субстанций, или случайных форм чувственного бытия. Чувственные объекты суть божественные идеи, реализованные в индивидуальной материи. Они интеллигибельны в силу реализованных в них идей. Разум не постигает идеи иначе, как через чувственные репрезентации, постигая опосредованно сущность телесных бытий. Вначале человеку являются единичные образы, которые не интеллигибельны или интеллигибельны только потенциально. Они становятся актуально интеллигибельными благодаря активности разума, который, лишая их материи, достигает в абстракции интеллигибельных родов или бестелесных идей, общих и необходимых, образующих соответствующее интеллигибельное содержание мысли»[4].

Логическое обоснование онтологического знания дается через анализ возможностей и пределов трех типов абстрагирующей деятельности ума: тотальной, формальной и упрощающей (идеализирующей)

---

[1] *Thonnard F. J.* A short history of philosophy. Touznai, 1955. P. 1014.

[2] Ibid. P. 397.

[3] *Bochenski J. M.* Contemporary European philosophy. P. 245.

[4] *Rougier L.* La scolastique et le thomisme. Paris, 1925. P. 465—466.

абстракции. Первые две из них, связанные с восхождением от видовых понятий и определений к родовым, в конечном счете ведут к высшей достижимой человеческим умом абстракции, каковым, по мнению Фомы Аквинского, является понятие Бога. Эти два вида абстракции при всей их неполноте и в силу этого неадекватности не фальсифицируют реальность. Именно на них базируется схоластическая онтология. В отличие от этого упрощающая, или идеализирующая, абстракция, с помощью которой формируется объект конкретной науки, «фальсифицирует реальность... и требует тщательного обоснования своей допустимости»[1]. Поскольку идеализирующая абстракция всегда так или иначе связана с тотальной и формальной, фальсификация реальности может быть устраняема при условии связи науки с правильной метафизикой.

При этом в восхождении к онтологии бытия можно выделить по крайней мере две ступени: первая, когда уровень абстрактности не поднимается выше философии природы, и вторая, когда он восходит к чистому бытию. «Онтологический анализ на первой ступени не может быть совершенно отделен от чувственных данных, он определенно основывается на них... На это не всегда обращают внимание, из-за чего существует тенденция к смешиванию философии природы с метафизикой. Философия природы есть частная мудрость, а метафизика — чистая мудрость. “Форма” и “материя”, “тело” и “душа” — понятия философские по своему уровню, а понятия потенции и действия, сущности и существования — метафизические. В области чистого духа уже нет места ни для первой материи, ни для субстанциальной формы, ни для тела, ни для души», ибо «понятие души не может быть понято без отношения к телу, а тело — к организму»[2], т.е. на первом уровне онтологического анализа.

Таким образом, можно говорить об уровнях онтологии томизма — онтологии чистого бытия и онтологии бытия природы и человека.

Первой и основной категорией онтологии томизма выступает обеспечивающее и объясняющее силы всех других вещей понятие Бога как первой реальности, полной реализации бытия. С точки зрения философской онтологии он может быть определен как самоподдерживающееся бытие и вместе с тем как всепревосходящая причина бытия как такового.

---

[1] *Van Laer H.* The philosophy of science. Duquesne, 1956. P. 33—34.

[2] *Maritain J.* Philosophy of nature. N. Y., 1951. P. 85, 87.

Ключевым отношением в онтологии высшего порядка выступает отношение акта и потенции. Для понимания этого отношения существенно понятие акта в рассматриваемом смысле, с одной стороны, существенна его однопорядковость (но не тождественность) терминам, обозначающим форму — эйдос, морфе, логос и т.п., а с другой — связь с понятием действия; но акт — не действие, так сказать, прибавленное к бытию, а сама сущность бытия[1]. Иначе говоря, актуальное бытие — бытие достигнутое, ставшее, само в себе определенное, такое, которое «в любом данном отношении есть»[2], и притом — именно в этом отношении. Потенциальное бытие — бытие, еще не ставшее, но становящееся. «Помимо Бога, всякое бытие творится актом и потенцией... где потенция выступает как детерминированное основание, детерминантом которого выступает акт»[3].

Конкретизирующей отношение акта и потенции выступает связь сущности и существования как взаимодополняющих противоположностей. Они образуют в совокупности всякое бытие. Существование при этом выступает как акт сущности, который актуализирует это существование. Они различимы, но неотделимы. Различие между ними имеет не физический, а метафизический смысл, но тем не менее оно принципиально: «В Боге и только в Боге сущность и существование сливаются. Он — не сущность, а Сущий, само существование, существование чистое, т.е. без всякой спецификации и материи... Акт Божественного творения вечен как сам Бог. Вселенная как следствие зависима от этого его свободного акта. Творение нельзя рассматривать как акт, локализуемый в пространстве и времени. Он есть акт, который длится *sine motu et tempore.* И этот акт выражает отношение тотальной зависимости сотворенного от Творца»[4].

Дальнейшей конкретизацией ключевого отношения онтологии выступает учение о субстанции и акциденции. Оно подводит рассмотрение вплотную к онтологии природы и человека, не покидая еще, однако, пределов метафизической онтологии. «Нередко томистское учение о субстанции понимается неверно. Томистское понимание субстанции — вовсе не трактовка ее в качестве внутреннего субъекта из-

---

1 *Lavelle L.* De l'acte. Paris, 1908. P. 65.

2 *Bochenski J. M.* Contemporary European philosophy. P. 239.

3 Ibid. P. 239.

4 *Chevalier J.* Histoire de la pensée. P. 774—775.

менений. Она означает бытие в себе, бытие в наиполнейшем смысле как антитеза всему акцидентальному, т.е. простым детерминациям, для которых быть — значит быть бытием для другого»[1]. Все остальные категории — акциденции, они являются детерминациями субстанции и относятся к ней как потенции к акту. Переход потенции в бытие определяется как становление. «С томистской точки зрения бергсоновское утверждение о том, что становление богаче бытия, кажется противоречивым. Понятие становления кардинально иное, чем понятие активности: бытие актуально. Чем больше бытия, тем больше и активности. Бог как полнота бытия означает и полноту активности. Становление же означает неполноту, незавершенность бытия»[2]. Без соучастия Бога становление неосуществимо. Соучастие включает в себя не только первый акт творения, но и «сохранение или устойчивое воспроизведение длительности всякого бытия, трансцендентальное движение, которое — не первое движение, как у Аристотеля, а скоре ближе к метафизическому взгляду Августина о творящем импульсе, вспомогающем активности всего, и прежде всего — человеческой свободе»[3]. Учение о субстанции и акциденциях дополняется учением о четырех аристотелевских видах причинности, через которое и входит трактовка субстанции как единства формы и первой материи.

Метафизический уровень онтологии, как видим, совершенно автономен от любых проблем науки и культуры, и именно он воплощает в томизме то, что называется «возрождением схоластики». Что же до онтологии бытия природы и человека, то она допускает весьма широкие вариации — при условии, что они не приходят в противоречие с положениями метафизической онтологии.

В общем, согласно Ю. Бохеньскому[4], эта онтология состоит в следующем. Томизм стоит на точке зрения гиломорфизма (от греческого «гило» — материя, «морфе» — форма), утверждающего, что всякое материальное бытие состоит из материи и формы, детерминирующей эту материю. Материя относится к форме как потенция к акту. В основе всех материальных бытий можно абстрактно прийти к понятию первой материи как к конституенте «всякого бытия», но полностью оголенного,

---

[1] *Bochenski J. M.* Contemporary European philosophy. P. 240.

[2] Ibid. P. 240.

[3] *Thonnard F. J.* A short history of philosophy. P. 398.

[4] *Bochenski J. M.* Contemporary European philosophy. P. 241—245.

притом от всякой определенности и, как чистой потенции, балансирующей на грани небытия. Как чистая потенция для любых форм, первая материя выступает как принцип разнообразия, но реально такое разнообразие всего ограничено конкретностью формы. Выделяются четыре упорядоченных и последовательных вида форм, связанных так, что низшая содержит в потенции высшую, а высшая в снятом виде содержит низшую и в то же время выступает актуализацией того, что в низшей было только в потенции. Эти четыре вида форм — неорганическое тело (пассивное бытие, лишенное тотальности, т.е. органического единства, и активности), жизнь (единый организм, целесообразная активность), бытие животного (самоподдержание, наличие и осознание целей), бытие человека «имеет идеальную душу, охватывающую в высшем совершенстве, в высшей идеальной форме достоинства всех предшествовавших форм бытия. Человек не только знает цели, но, что важнее, способен выбирать. Поэтому он обладает наивысшей полнотой бытия, возможной на Земле»[1].

Особенностью человека, превращающей его в высший уровень природного бытия, является дух. Дух, душа в человеке интимно связаны с тотальностью психофизического организма. Душа идеальна, но как таковая она есть форма человеческого бытия. По своей телесной конструкции и витальным функциям человек родствен животным, и его сущность охватывает и вегетативную функцию, и физико-химические процессы в организме. Поэтому дух в себе зависит от организма, и нарушение нервных центров нарушает и дух. Зависимость духа от организма имеет притом многосторонний характер, и когда нарушены нервные центры, парализован и дух. В то же время эта зависимость души от тела не абсолютна: «идеальная душа возвышается над материей — она бессмертна, поскольку, будучи имматериальной, не имеет частей, и потому не может распасться при смерти»[2]. Однако душа настолько тесно связана с телом, что «если душа продолжает жить после смерти, то ее существование и деятельность не могут быть такими же, как во время пребывания в теле»[3], и такие ее функции, тесно связанные с физиологией высшей нервной деятельности, как чувственность, память, мышление, эмоции и желания, не могут сохраниться. Бессмертие души, иначе го-

---

1 *Bochenski J. M.* Contemporary European philosophy. P. 242.

2 Ibid. P. 244.

3 *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. М., 1993. С. 29.

воря, может иметь не физический или медико-биологический смысл, а смысл метафизический.

§ 12. ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ[1]

Исследователи русской философии неоднократно подчеркивали в качестве ее ключевого признака онтологизм. Так, В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» отмечал, что «русские философы очень склонны к так называемому *онтологизму* при разрешении вопросов теории познания, т.е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке. Иными словами — познание признается лишь частью и функцией нашего действования в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, а потому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру»[2].

Философская установка на онтологизм имеет своей предпосылкой экзистенциальный выбор в пользу бытия, а не ничто. Перед этим выбором ставится индивидуальный философ или национальная философия в целом в вопрошаниях: «Почему Творец выбрал бытие, а не небытие?», «Почему есть сущее, а не ничто?», наконец, «Быть или не быть?» Сам выбор осуществляется на до-философском уровне, и о его окончательности можно судить только по следам, так как действительность выбора узнается не в начале, а в конце процесса. Поскольку известно, что история еще не завершилась, то констатировать предызбранность русской философии к онтологическому способу философствования преждевременно, хотя можно проследить отдельные мотивы выбора, представленные в исканиях русских мыслителей. Ведущие мотивы или интуиции пронизывают собой строй мысли известных философов, объединяя их в национальном или эпохальном контекстах, по поводу которых можно ставить вопрос о самобытности. Не вступая специально в дискуссию о самобытности или вторичности, эпигонстве русской философии, подчеркнем, что термины «онтологизм» и «самобытность» синонимичны по существу.

---

1 Исследование поддержано РГНФ, грант № 96—03—04141.

2 *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 15.

Обратимся для примера к творчеству какого-нибудь русского философа. В начале работы «Философия свободы» Н. А. Бердяев выражает претензии на философствование по онтологическому типу, исходя из следующих интенций. «Когда обращаемся к прошлому, часто поражаемся творческому дерзновению наших предков: они дерзали *быть*, мы же потеряли смелость *быть*»[1]. Эти слова — свидетельство обнаружения себя в каком-то относительном небытии, которое радикально не устраивает Н. А. Бердяева. Одновременно с этим кто-то или что-то подсказывает Н. А. Бердяеву о возможности изменить положение дел. Налицо ситуация выбора, которую сам автор трактата разрешает в пользу «бытия». «Все, что я скажу в этой книге, будет дерзающей попыткой сказать "*что-то*", а не "*о чем-то*", и дерзость свою я оправдываю так же, как оправдывал ее Хомяков. Я не чувствую себя покинутым в познании бытия, и гносеология моя не есть гносеология покинутости»[2]. Заявка сделана, и мы, читатели, можем только признать ее фактом творческой биографии Н. А. Бердяева, пусть даже одним она покажется родственной, другим — чужеродной. Однако, как уже было сказано выше, выбор получает свою определенность не в начале, а в конце. Другими словами, может быть несоответствие между амбициями, замыслом и исполнением. Насколько удалось Н. А. Бердяеву реализовать свой замысел — это по сей день остается спорным вопросом. Мера несоответствия между замыслом и воплощением, вероятно, определяет творческий почерк, в нашем случае Н. А. Бердяева. Но для нас сейчас это не главное. Основной мотив, услышанный в процитированном фрагменте, узнан нами сразу, без рефлексии, и мы можем по неявным пока критериям, авансированно отнести Н. А. Бердяева в разряд «онтологов», пока без знания о том, какие привилегии это положение предлагает.

Еще один пример выражения направленности к онтологизму демонстрирует А. Ф. Лосев в статье «Русская философия». Отстаивая самобытность русской философии, А. Ф. Лосев сначала выделяет три характерные тенденции новоевропейской традиции: рационализм, меонизм, имперсонализм. Анти-онтологическая установка западной философии, по мнению А. Ф. Лосева, определяется термином «меонизм (от греческого meon, не-сущее): вера в ничто»[3]. Инвективы серьезные, что ни

---

1 *Бердяев Н. А.* Философия свободы. М., 1989. С. 14.

2 Там же. С. 16.

3 *Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике. М., 1990. С. 75.

говорить, хотя по поводу этого тоже нет смысла устраивать дискуссию. В данном месте, как и в случае с Н. А. Бердяевым, его коллега обнаруживает себя в окружении относительного небытия, меона, который отождествляется с Западом. Вновь перед нами ситуация экзистенциального, онтологического выбора, который А. Ф. Лосев решает следующим образом: «Русская философия, которая в противоположность западноевропейскому *рационализму* провозглашает восточно-христианский *логизм*, в то же время провозглашает в противовес *меонизму* полнокровный и беспокойный мистико-онтологический *реализм*, а бескровному и абстрактному *имперсонализму* — динамический и волюнтаристский *тонизм* (tonos — по-гречески степень внутреннего напряжения)»[1]. Как видим, А. Ф. Лосев решает ту же самую задачу, хотя делает это уже более квалифицированно, даже рафинированно, формулируя ее в изощренных терминологических выражениях.

Этот отмеченный нами мотив становится общим для русской философской культуры в начале XX в. Можно вспомнить известное описание сна в «Столпе и утверждении истины» О. П. Флоренского. В письме восьмом — «Геенна» — он признается: «Ведь вопрос *о смерти второй* — болезненный, искренний вопрос. Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть и — не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: “Из глубины воззвах к Тебе Господи. Господи, услыши глас мой!..” В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется: из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота»[2].

---

1 *Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике. М., 1990. С. 77.

2 *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 205—206.

Откровенность тона и неординарность содержания этого текста привлекли повышенное внимание в философской среде к этому «воплю de profundis», где в свернутой форме сконцентрировались практически все проблемы онтологии. Отличие «воззвания» П. А. Флоренского от «дерзания» Н. А. Бердяева заключается в том, что последний основывался на имманентном активизме, для первого же изначальный выбор в пользу бытия осуществился непроизвольно, подсознательно (во сне), по благодати, ниспосланной со стороны высшей трансцендентной инстанции.

Этих трех примеров достаточно для того, чтобы сделать некоторые предварительные обобщения. Благодаря П. А. Флоренскому и другим тема онтологии начинает исподволь заявлять о себе на русской почве. И П. Флоренский, и Н. Бердяев, и А. Лосев говорят «да!» «бытию», отвращаются от «небытия», ориентируя, тем самым, свое философствование в определенном направлении.

Импульс задан. Он просвечивается в текстах, уже легко узнается и может быть принят в качестве руководства к действию и преемству. Если находятся последователи, то можно сказать, что традиция состоялась. Если считать, что П. Флоренский, Н. Бердяев и А. Лосев, при всей их несравнимости, принадлежат к Космосу русской философской мысли, и все свидетельствуют о ее онтологической интенции, то нет никаких оснований подвергать это сомнению. Дело в том, что сомневаться можно только в следствиях, которые выводились данными философами из самого факта онтологизма русской философии, ее бытийственного характера. Подобно тому, как бессмысленно сомневаться в правде парменидовского изречения о том, что «бытие есть, небытия же нет». Хотя можно подвергнуть скепсису некоторые следствия, выводимые Парменидом из этого изречения, когда он приписывал бытию предикаты неделимости, вечности, неизменности и т.д.

Исторически философия достигает ступени онтологии не сразу. Так было в Древней Греции, когда Пармениду предшествовал этап натурфилософии. Так было и в России. Определяющим фактором выхода философии в фазу онтологии является наличие теизма. Собственно говоря, в эпоху античности были созданы только предпосылки, условия возможности трансформации философии в онтологию, включающие в себя создание необходимого терминологического аппарата. О конституировании онтологии как таковой можно говорить лишь в контексте теоцентризма эпохи Средневековья.

Применительно к русской традиции процесс возникновения онтологического дискурса можно реконструировать следующим образом. Первоначально вкус к подлинному философствованию в России проявился в усвоении и развитии метафизической проблематики всеединства.

Это одна из ключевых категорий античности, выражающих специфику этой эпохи. Постановка проблемы «единого и многого» (En kai polla), «единого и всего» (En kai Pan) началась еще с досократиков, получила свое классическое освещение в платоновском «Пармениде» и в последующей истории, покуда философия оставалась живой, постоянно воспроизводилась в новых контекстах. Опыт свидетельствует, что непротиворечивой рациональной дефиниции «всеединства» нет и, вероятно, быть не может. Философия смогла выразить одну из самых фундаментальных своих категорий только в антиномической форме. Действительно, определяя «всеединство» как принцип совершенного единства множества, в котором все элементы находятся в состоянии полной взаимослиянностй и одновременно взаимораздельности, мышление впадает в вибрирующее беспокойство, которое закрепило мистический опыт в магических формулах и заклинаниях, типа: «Все едино, единое же есть Бог» (Ксенофан); «И из всего одно, и из одного — все» (Гераклит); «Во всем есть часть всего» (Анаксагор); «Всякое содержит в себе все и созерцает себя во всем другом, так что все — всюду, и все во всем, и всякое сущее есть все» (Плотин).

Философия в форме метафизики на протяжении всей истории имела собственным своим непосредственным предметом актуальную бесконечность, Абсолют, выступающий под разными именами, будь то Единое-Благо Платона, Ум-Перводвигатель Аристотеля, Абсолютная Идея Гегеля, «Положительное всеединство» В. С. Соловьева или Материя как субстанция-субъект у Э. В. Ильенкова. Рационально обосновать действительность философского Абсолюта, пожалуй, никому из философов не удалось, вместе с тем он не является и объектом веры, с ним можно обращаться чисто философскими средствами знания, хотя в этом случае философия, не теряя своей автономности и самостоятельности, начинает перекликаться с теологией на онтологической почве.

Абсолют как субъект бытия, беспредпосылочное начало, инвариантно присутствует в сознании каждого философа, если последний является таковым, и это чувство обладания, раз возникшее и стимулирующее к философствованию, делает возможным сам философский диалог.

Включенность русской философии в тематический горизонт принципа всеединства подробно прослеживает С. С. Хоружий в работах «Идея всеединства от Гераклита до Бахтина» и «Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства»[1]. Этой традиции принадлежат имена Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова.

Однако в целом остановка на категории всеединства как основополагающей имеет своим неприятным следствием пантеизм, который несовместим с онтологическим принципом творения, креации.

Для выхода философии в фазу онтологии необходимо преодоление диктата категории всеединства. Можно сказать, что эта категория является пунктом водораздела, разводящим проблемы метафизики и онтологии по разным сферам. Возможно ли примирение патеизма и теизма философскими средствами — это один из актуальных дискуссионных моментов. Мнения здесь разделены. Оппонентами в этом вопросе, на наш взгляд, являются С. С. Хоружий и некоторые интерпретаторы наследия А. Ф. Лосева, в частности Л. А. Гоготишвили[2]. В их исследованиях проблемы онтологии воспроизводятся, живут и вызывают неподдельный интерес в философском научном сообществе в современной России.

В развиваемом нами подходе предмет онтологии ограничивается монотриадой категорий: бытие, ничто, творение (творчество). Определить любую из перечисленных категорий рационально и изолированно от остальных невозможно, ручательством чему служит сама история философии. Попытка дать формальную дефиницию, например, категории бытия приводит к тому, что разум успевает только зафиксировать ускользаемость этой категории. При этом очевидно, что данная категория ускользает в свое естественное место, каковым является вышеуказанная монотриада.

Таким образом, любой предмет философии, будучи рассмотрен в свете онтологии, должен быть профундирован по отношению к каждой из указанных категорий как критериям онтологизма. В русской философской традиции вся онтологическая триада, в различной степени ее полноты, получила свое философское освещение.

---

1 *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

2 *Гоготишвили Л. А.* Коммуникативные версии исихазма // *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994.

Один из примеров: С. Н. Булгаков в работе «Свет невечерний» располагает содержание своего текста по линии, связывающей категории «ничто» и «творение». Начинается изложение с фиксирования принципов отрицательного (апофатического) богословия с привлечением обширного историко-философского материала. Круг авторов, которых С. Н. Булгаков включает в эту традицию, достаточно классичен: Платон, Плотин, Филон Александрийский, отцы Церкви, Псевдо-Дионисий Ареопагит, св. Максим Исповедник, Мейстер Экхарт и др. Оговорив специально антиномический характер «Божественного Ничто», С. Н. Булгаков переходит к теме тварности мира и человека. Одной из основных проблем в этой теме является вопрос о соотношении категорий эманации и творения. Как известно, космоцентризм античности предпосылает в качестве модели порождения Космоса теорию эманации, т.е. истечения мира из природы божества. Для теистического мировоззрения креационизм исключает эманационизм, и С. Н. Булгаков предпринимает попытку философскими средствами соотнести эти категории. «Между Абсолютным и относительным пролегает грань творческого *да будет*, и поэтому мир не представляет собой пассивного истечения эманации Абсолютного, как бы пены на переполненной чаше, но есть творчески, инициативно направленная и осуществленная эманация — относительность как таковая»[1]. Таким образом, С. Н. Булгаков не отбрасывает радикально идею эманации, признавая ее подчиненный характер в теизме: «Понятие творения поэтому *шире* понятия эманации, оно его в себя включает, так что творение есть эманация *плюс* нечто новое, создаваемое творческим *да будет!* Абсолютное преизбыточно, оно есть неисчерпаемый источник преизобильного бытия, которое есть излияние его богатства и полноты, и в этом правда идеи эманации, которая целиком включается и в идею творения»[2]. Следует отметить, что подобное решение вопроса ни по существу, ни терминологически не является общепринятым. Но в данном случае мы привлекли текст С. Н. Булгакова как пример включенности творчества этого философа в онтологический контекст. Вообще степень разработанности онтологии такова, что невозможно здесь выделять какие-либо пункты новизны и приписывать их кому-нибудь из философов.

---

1 *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 157.

2 Там же. С. 158.

Иначе решает проблему соотношения эманации и креации А. Ф. Лосев. По мнению Л. А. Гоготишвили, он допускает так называемую интерпретативную, или коммуникативную, эманацию, которая, по всей видимости, не противоречит идее творения. Оригинальность лосевской точки зрения состоит в том, что Абсолюту положительно приписываются софийный и ономатический предикаты, отстаивавшиеся в движениях софиологии и имяславия. Как утверждает Л. А. Гоготишвили, «нет здесь и противоречия с принципом творения из ничего. Акта творения могло бы и не быть, а софийный и символический моменты, основанные не на реальном "ином", но на "ином" как внутреннем имманентном принципе Абсолюта, все равно сохранили бы все свои квалификации. Акт творения не предопределен внутренним символизмом Абсолюта, так как этот символизм есть прежде всего акт самосознания и самопознания, и если символическое начало сыграло свою роль в творении мира и в его последующей истории, то это — вторичные и экономические функции»[1].

Подходя подобным образом к онтологии А. Ф. Лосева, Л. А. Гоготишвили оговаривает гипотетический характер своего истолкования: «Хотя у Лосева почти не встречаются специальные разработки проблемы творения (отсутствие таких разработок часто; ставится в упрек всем софиологическим доктринам), все же можно предположить, что и творение понималось им в "языковом" ключе, что, кстати, хорошо ложится в ортодоксальные рамки. Сотворить, по Лосеву, значит "назвать" ...творение — это именование *вовне от себя*, и потому слово здесь как бы "предшествует" именуемому»[2]. Такая интерпретация позволяет придать онтологии персоналистический и диалогический характер.

В целом, подводя итог этому краткому знакомству с русской философией, можно утверждать, что упомянутые и многие оставшиеся за пределами упоминания философы достигли того уровня философствования, который называется онтологическим в мировой традиции. И дело даже не в том, что ими были оригинально поставлены и решены некоторые проблемы онтологии, а в том, что их опыт взывает к последователям.

---

[1] *Гоготишвили Л. А.* Коммуникативная версия исихазма. С. 883.

[2] Там же. С. 891.

Глава 2

ОНТОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

Классическая онтология всегда была связана с теорией познания, выступая фундаментальной основой тех или иных гносеологических концепций. Однако постепенно положение меняется, и гносеологическая проблематика выдвигается вперед, оттесняя онтологию на задний план. Уже в поздней схоластике намечается поворот от онтологии как метафизики бытия к учениям о бытии познаваемых объектов (универсалий, чисел, геометрических фигур и др.). В философии Нового времени проблема онтологического статуса объектов научного познания становится наиболее важной частью учений о бытии, призванных прежде всего не столько обосновать, сколько объяснить те или иные гносеологические конструкции. Онтология рационализма Нового времени становится зависимой от гносеологии (Декарт, Спиноза, Лейбниц), а онтология эмпиризма — от методологии науки (Локк, Юм).

Окончательное размежевание с классической онтологией чистого бытия осуществил Кант, вводя новое понятие объективности как результата оформления чувственного материала благодаря априорным формам категориального синтеза, относящимся к сущностной природе трансцендентального субъекта. Выявление фундаментальных условий и элементов, обеспечивающих саму возможность априорного познания, предпринятое Кантом в его «Критике чистого разума», можно назвать онтологическим исследованием, касающимся самых изначальных глубин рационального мышления (впоследствии именно в этом направлении развивает свои идеи Гуссерль). Кантовская «Критика» завершает поворот от «онтологии чистого бытия» к «онтологии познания», оказавший громадное воздействие на все последующее развитие европейской философии.

К онтологии познания можно отнести и те фундаментальные методологические принципы организации научного исследования, которые в явной или неявной форме содержатся в философских построениях различных вариантов позитивизма. Хотя позитивисты и подвергали онтологию резкой критике, тем не менее их учения содержат в себе некоторые онтологические предпосылки, касающиеся, с одной стороны, природы познающего субъекта, а с другой — тех схем и моделей реальности, которые обусловливают и объясняют их собственные методологические процедуры.

И априорность категориальных форм познания у Канта, и универсальность методологических приемов научного исследования в философии позитивизма, безусловно, относятся прежде всего к сфере гносеологии. Но само признание их в качестве общезначимых, универсальных принципов организации и форм осуществления познавательной деятельности придает им онтологическое значение вечных и неизменных начал познания мира.

§ 1. ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

Понятие философии на протяжении истории претерпело самые разнообразные модификации. Сегодня оно определяется весьма противоречиво и спорно. Несмотря на то, что по отношению к философии, ее проблемам, предмету и методу единство кажется недостижимым, нельзя отрицать наличие в ней различных направлений и подходов или, используя модный после Т. Куна термин «парадигм», число которых не так уж велико. Обычно выделяются *онтологическая* и *гносеологическая* парадигмы, которые сформировались — одна в античности, а другая в Новое время. В рамках онтологической парадигмы господствует убеждение о данности бытия самого по себе, сопричастность к которому только и придает разумность человеку, его поступкам и учреждениям. Гносеологическая парадигма, напротив, исходит из абсолютности познания или сознания, опираясь на то, что мир дан нам в формах познавательной деятельности; глядя на него, как говорил Кант, мы испытываем удивительное чувство, будто он создан в соответствии с нашим разумом. Рассмотрим подробнее эти две парадигмы.

Онтологическая парадигма. Метафизика Платона и Аристотеля является классическим образцом — парадигмой, определяющей раз-

витие философии от античности до начала Нового времени. Вместе с тем в рамках этой онтологической парадигмы философские системы Платона и Аристотеля находятся в отношении конфронтации, которая оставалась действенной в форме борьбы неоплатонизма и неоаристотелианства на всем протяжении Средних веков. В то время под онтологией понимали общую метафизику, учение о сущем как таковом, которое наряду со специальной метафизикой — теологией, космологией и психологией, входило в корпус философских дисциплин. Сам Платон различал две области философии: систематическое теоретическое знание — геометрия, которую он считал образцом философии как науки, предвосхищая тем самым определения Аристотеля и Гегеля, рассматривавших философию как научное познание бытия и истины. Напротив, в XVII столетии под философией понималось такое знание, которое не просто описывало, но и объясняло факты. Название главного труда Ньютона «Математические начала натуральной философии» основано именно на таком понимании. В дальнейшем Кант вынужден был различать эмпирическую и чистую философию, имея в виду эмпирические и теоретические научные дисциплины.

Другое значение термина «философия» у Платона связано с противопоставлением софистике: мудрым (sophos) является Бог, а человек всего лишь любитель мудрости (philosophos). Любовь в определении философии у Платона занимает главное место, ибо она влечет к прекрасному, к мудрости. Поэтому философия и мудрость совпадают по своей цели. У Аристотеля мотив любви отходит на второй план, главным становится знание, исследование.

Приведенные определения философии вытекают из примата онтологической парадигмы, в которой всякое знание определяется предметом. Всякое знание — это знание о чем-то, т.е. онтологическое знание. Основной вопрос философии: что существует, что есть сущее? Совершенное знание — мудрость — определяется совершенным бытием. Таким образом, суть совершенства заключается не в эпистемологической проблеме, а в онтологическом устройстве, в совершенстве самого бытия. Поэтому необходимо различать бытие и существование в современной философии (существование противоположно небытию) и в античной (бытие-существование), соединяющей в понятии бытия сущность и существование — «чтойность» и «что-бытие». Предметом онтологической филсофии выступают, таким образом, «существующие сущности», и это определяет проект онтологии как всеобщей метафизики.

Уже Парменид считал предметом философии чистое бытие, а становление, изменение, явления относил к предметам мнения. Платон же иногда определял «существующие сущности» как идеи и поэтому нередко считался основоположником идеализма. Кроме того, простая дифференциация бытия и небытия у Парменида значительно усложняется Платоном, который стремился реабилитировать мнения и допускал градацию их по степени приближения к сущности, в то время как Парменид относил мнения к заблуждениям. По причине парадоксов резкого деления бытия и небытия и определения бытия как существующего, а небытия как несуществующего исключается возможность заблуждения, поскольку все высказывания относятся к существующему. Поэтому разноуровневость типов бытия и отношения причастности или непричастности между ними выступают у Платона основанием познания.

Аристотелевское понимание предмета философии как всеобщего вечного и неизменного также не выходит за пределы парменидово-платоновской традиции, ибо так понимаемый предмет идентифицирован с первоосновой сущего и этим мало отличается от идеи Платона как первообраза. Другое дело, что Аристотель по-новому задает область сущего, но различие между ним и Платоном выражается лишь в нюансах.

По мнению Аристотеля, самостоятельное существование идей лишь удваивает мир, поэтому у него сущности относятся к вещам как их причины и основы. В онтологической традиции методология (от греч. *hodos* — путь) — это путеводитель к истине, причем метод должен соизмеряться с предметом и соответствовать ему. Метод Платона — это прежде всего путь совершенствования души и освобождения от оков мира теней. Этот путь состоит из четырех этапов. Одни из них основаны на представлении и наблюдении. Другие включают формы познания, ведущие к сверхчувственному миру. К ним относится геометрия, опирающаяся на идеальные линии и фигуры, и философия, методы которой — припоминание и диалектика. Поскольку истина не во внешних вещах, а в памяти души, которая когда-то созерцала истину своими «духовными очами», то и познание состоит в прояснении уже когда-то известного. Методологические сочинения Аристотеля содержат более демократичное определение метода: он доступен не только для избранных, наделенных духовным зрением, но и для всех сведущих в науке о всеобщем и необходимом. Наука, по Стагириту, опирается на восприятие, воспоминание и опыт. Аристотель разрабатывает «формально-логические» аспекты методологии: знание причин и оснований,

доказательство, непротиворечивость и др. Корпус методологических сочинений Аристотеля, позднее названный «Органоном», опирался не на геометрический метод, а на диалектику Платона и поэтому включал разработку теории корректного умозаключения, вывода. Аристотель набросал начала индуктивного и дедуктивного методов, теории доказательства и основных модальностей. Самой важной его заслугой является теория силлогизма, просуществовавшая в почти неизменном виде до XIX в. и ставшая основой формальной логики.

Аристотель защищал дисциплинарное подразделение философии. У Платона философ может рассуждать о разных вещах, но с единой теоретической точки зрения. Так же и Сократ, который часто считается основателем практической философии, пользовался чисто теоретическими методами. Идеи блага, красоты, истины — это не бытие как таковое, а высшие идеалы, которыми руководствуется философия. В конце концов функция философии — обучение умелому руководству государством — является определяющей и не может быть философии ради философии. Отзвук этих идей можно найти у современных интеллектуалов, которые стремятся легитимизировать притязания на господство наличием теоретического образования. Этой тенденции активно противостояли Декарт и Кант, которые полагали, что свобода мнений несовместима с властью. Аристотелевское разделение теоретической и практической философии направлено на защиту практической философии от диктата теоретиков. Его классификация наук опирается на разделы бытия. Неподвижное — неизменяющееся изучается геометрией и математикой. Самодвижущееся изучается физикой, психологией и другими науками о природе. Движимое и изменяемое — сфера человеческих действий; мир человеческой практики устроен так, что в нем неприменимы точные науки, и это не согласуется с Платоном, который считал главной идею Добра, благодаря которой можно с абсолютной строгостью судить о практическом мире. Аристотеля можно считать основоположником будущей философии здравого смысла. Практическая философия решает важные политические и педагогические задачи, ее роль заключается в формировании этоса, на основе которого возможна планомерная и эффективная деятельность по достижению целей жизни: мудрости и счастья.

Сфера неподвижного — неизменного — предмет первой философии, которая постигает первоначала и первопричины. Хотя в этом можно усмотреть преемственность с Платоном, общая онтологическая програм-

ма реализуется Аристотелем несколько иначе. Стагирит аргументирует введение неподвижного движителя тем, что должна быть первопричина всего сущего и перводвигатель всего движущегося. Перводвигатель у него имеет статус божественного, и поэтому первая философия называется еще и теологией. Ее предмет первосущее среди сущего, неподвижный двигатель всего движущегося. Однако иногда Аристотель говорит о первой философии и более обобщенно: наука, исследующая сущее как таковое. Она не идентична какой-либо отдельной науке, которая изучает лишь частную сферу бытия сущего.

Разграничение платоновской и аристотелевской метафизики лежит в учении о воспоминании. Платонизм исходит из внечувственной истины, которая существует в мышлении, т.е. в душе, а не во внешнем мире. Аристотелизм поворачивает философию к внешнему, чувственно воспринимаемому миру, в котором истина раскрывается опытным путем. Используя позднюю латинскую дихотомию, можно сказать, что одна программа базируется на априорной, а другая — на апостериорной метафизике. Их различие проявляется на примере доказательств бытия Бога. Августин, Ансельм, Декарт и другие платоники доказывали его, опираясь на идею Бога как всесовершенного существа, который не был бы таковым, если бы не существовал. В основе платонизма лежит идея анамнезиса — воспоминания, или наличия «врожденных» идей, благодаря которым возможно понимание опыта. Фома Аквинский — аристотелианец, напротив, использовал «космологическую» аргументацию: существование случайных, единичных, движущихся вещей предполагает первопричину и перводвигатель, и, таким образом, познаваемое на основе чувственного опыта многообразие фактов и событий подтверждает существование необходимого совершенного существа. Точно так же в споре реалистов и номиналистов слышатся аристотелианские и платонистские мотивы: реально существуют общие понятия или одни лишь конструкции мысли?

Метод Платона ведет внутрь, а Аристотеля — наружу, первый — теоретический, второй — эмпирический. Платоновская метафизика использует духовное зрение, тогда как аристотелевская — эмпирическое. Интуицию Платона Стагирит дополняет дискурсивно-логическими операциями, имеющими интерсубъективный характер. В этом отношении методология Аристотеля более демократична, она опирается на нормальные органы чувств и здоровый человеческий рассудок, она также была хорошо приспособлена для передачи и обучения, что сде-

лало произведения Аристотеля более популярными в университетской среде.

Гносеологическая парадигма. Философия стремится знать то, что существует, и это кажется совершенно естественным. Однако трудности такой онтологической установки заключаются в том, что при ее реализации приходится принимать во внимание того, кто познает то, что есть. Онтология предполагает познать бытие, но откуда мы знаем, что оно вообще познаваемо? Таким образом, познание становится проблематичным, ибо мы не знаем, можем ли мы познавать. Сомнения в возможности познания бытия оказываются разрушительными для онтологической парадигмы, и они должны быть преодолены. Философия уже не может начинаться с удивления, предполагающего данность бытия, она должна начинаться с сомнения: как возможно познание, что можно познать?

Скептицизм — одно из древнейших явлений в философии, и Декарт, родоначальник философии сознания, развивал новую философскую парадигму как ответ на его вызов. Почему же именно скептицизм является решающим аргументом отказа от онтологии и перехода на гносеологическую позицию? Если проанализировать классическое определение истины как адекватность вещей и идей, то в нем скрыто допускается наличие, так сказать, «в одной руке» знания, а в «другой руке» — объекта. Как бы сверху субъект-наблюдатель должен посмотреть на эти данности и сравнить их. Но дело в том, что бытие не дано нам непосредственно, а всегда в формах знания, и это привело Декарта к осознанию того, что скептицизм должен опровергаться, так сказать, на почве самого сознания, без ссылок на якобы непосредственно данное бытие. Конечно, смена онтологической установки на гносеологическую была еще и социально обусловлена. Аргументы скептицизма были известны давно, и разрушение его собственным же оружием осуществлялось задолго до Декарта. Так, Августин, сам долгое время остававшийся на платформе скептицизма, в конце концов пришел к его опровержению и выдвинул аргумент несомненности сомнения: «сомневаюсь, следовательно, существую» (dubito, ergo sum). Несомненность сомнения как факта сознания не привела, однако, ни в поздней античности, ни в Средние века к смене парадигмы. Так, Платон и его школа допускали скептицизм в сфере мнений, что, однако, не затрагивало основу знания-припоминания о подлинном бытии, данность которого оставалась фундаментальным допущением в античной и средневековой философии.

«Я мыслю, следовательно, существую» (cogito, ergo sum) Декарта — это не новый аргумент против скептицизма, не просто включение сомнения в акты сознания, наряду с представлением, ощущением и мышлением, а принципиально новая расстановка акцентов среди участников гносеологического отношения: основная нагрузка ложится на мыслящее Я. Дело в том, что Августин понимал человека как творение Бога, который познает его следы в явлениях окружающего мира, прежде всего в своей душе. Выдвигая тезис об истине, находящейся в человеческой душе, Августин воспроизводит платоновскую теорию припоминания, модернизируя ее в христианско-теологическом ключе. Мысли — в первую очередь, мысли Бога, по которым он и создавал мир и по которым должен соизмерять свои деяния человек. Декарт отказывается от теологической подпорки, и его мыслящее Я опирается лишь на самого себя. В «Рассуждении о методе», где автобиографически описывается путь становления сознания, отчетливо проявляется влияние социокультурной автономии Я, характерной для буржуазного общества, на формирование гносеологической парадигмы в философии.

Смена парадигмы бытия парадигмой сознания с необходимостью изменяет и понимание философии. Предвосхищая Гегеля, Декарт определяет философию как науку об общем, как полное знание обо всех вещах, а не только как жизненную мудрость. Однако философия уже не выступает у него как онтология чистого бытия, а обращается к систематизации принципов человеческого познания. Отталкиваясь от такого определения, Кант развил свое понимание философии как исследование границ и возможностей познания. В XIX в. лидирующей формой философии стала теория познания, метод которой развивал картезианское сомнение и был направлен на конституирование предметностей актами сознания.

Кант разделял философию на теоретическую, основанную на чистом разуме, и эмпирическую, основанную на эмпирических положениях. Он определял философию как независимое от эмпирических знаний рациональное априорное познание. Однако к этой платоновско-августиновской традиции в качестве основополагающего добавляется вопрос о том, как возможна метафизика. Этот еще более радикальный, чем декартовский, вопрос о возможности познания предполагает выяснение границ применения разума, не связанного эмпирическими понятиями. Исследование субъективных условий возможности познания Кант называет трансцендентальной философией, которая изучает не предметы, а априорное знание о них. Центральным для трансцендентальной фило-

софии является вопрос не о предмете познания, а о познании предмета. Таким образом, происходит существенный поворот в понимании метафизики, которая разрабатывается как критика чистого разума. Решение этого вопроса упирается в возможность синтетических априорных суждений. Если аналитические высказывания являются истинными тавтологиями («все тела протяженны» — истинное высказывание, потому что протяженность — необходимый признак определения тела), то синтетические априорные суждения, с одной стороны, дают новое знание, а с другой — не опираются на опыт.

Кант исследует возможность онтологии как априорного синтетического знания о предметах, выходящих за сферу опыта. Это, в свою очередь, существенно меняет предмет философии. Если раньше такими предметами выступали некоторые реально существующие, но непостижимые эмпирически предметы, то у Канта предметом философии оказываются условия возможности познания, обусловливающие то, какие предметы вообще могут быть познаны, а какие — нет. При этом происходит трансформация метода, который ранее считался соизмеримым познаваемым предметам и который у Канта конституирует сам предмет. Проблема метода стала главной еще у Декарта, сформулировавшего четыре его основных правила: первое развивает сомнение и требует четкости и ясности в определении предмета; второе и третье правила содержат требования анализа и синтеза; четвертое — формулирует критерии полноты и системности рассмотрения предмета.

Данные правила характеризуют геометрический метод, который Декарт считал наилучшим для философии и в этом следовал платоновской традиции. В этом ему следовал и Кант, высоко ценивший возможности математического знания как синтетического и в то же время априорного. В соответствии с этим идеалом Кант по-новому задает априорное метафизическое знание. Если раньше оно понималось как внеопытное познание реальных предметов, то теперь речь идет о понятиях, с которыми сообразуются предметы. Кант писал: «Если бы наглядные представления должны были согласовываться со свойствами предметов, то я не усматриваю, каким образом можно было бы знать что-нибудь априори о предметах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются со свойствами нашей способности представления, то я вполне понимаю возможность априорного знания»[1].

---

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. Соч. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 87—88.

Метафизика занимается понятиями, в соответствии с которыми могут быть даны предметы в опыте — такой дискурс в корне меняет классическую картину познания, ибо в нем разум предписывает природе свои законы, а не наоборот. Однако цена, которую приходится платить за такой коперниканский переворот в философии, оказывается весьма высокой. Ясно, что природа существует независимо от нас и от законов, которые мы ей приписываем. Поэтому Кант различает вещь в себе и вещь для нас и считает, что независимая от условий возможности познания реальность недоступна для человека. Метафизика лишается своих привилегий, присваивающих ей божественный статус. Как наука, располагающая аналитическими и в то же время априорными суждениями, она относится только к области возможного опыта. Высказывания, не подтверждаемые опытом, оказываются недоказуемыми, и среди них прежде всего суждения о свободе и бессмертии, о Боге и мировом целом. На своих современников Кант произвел сильное впечатление утверждением о недоказуемости бытия Бога. Гейне сравнивал Канта с Робеспьером и считал, что своей «Критикой чистого разума» он совершил нечто большее, чем Французская революция.

Если разум приписывает природе законы, то это еще не значит, что он создает их из ничего. Последнее утверждал лишь Фихте. Метафизика, согласно Аристотелю, знание об объективно всеобщем и необходимом. Кант считает, что предмет метафизики — это то, что делает возможным систему таких всеобщих и необходимых положений. К этому же сводилась и платоновско-декартовская позиция: всякие мысли есть мысли о чем-то, о содержании сознания. Оно задается, как полагал Декарт, «идеями». В отличие от платоновских прообразов вещей, они определяются как формы сознания, благодаря которым непосредственно постижение самого сознания становилось возможным. В системе картезианской философии эти идеи приобретают субъективный статус, и в целом для философии сознания самой трудной становится проблема внешнего мира. Считать идеи образом вещей признается некритичным, но иначе непонятно, что общего между представлениями, понятиями и объектами. С целью доказательства соответствия Декарт использует ссылку на Бога, который, в силу своей разумности и совершенства, не допускает различия между правильными ясными идеями и объективными положениями дел. Бог выступает в качестве гаранта объективности. Кант подверг такую интерпретацию серьезной критике. Условиями объективности выступают понятия разума, но это касается

лишь предметов возможного опыта, а не вещей в себе. Свою позицию Кант называл «трансцендентальным идеализмом» и полагал, что она обеспечивает эмпирический реализм, т.е. не отрицает объективного характера опытного знания.

Теоретическая и практическая философия у Канта — это совершенно различные способности разума. Теоретический разум предписывает законы природы, а практический — законы свободы, которые относятся к сфере должного. Фихте, Шеллинг и Гегель развивали абсолютный идеализм, который допускает абсолютную идею как основу единства субъекта и объекта, бытия и мышления. Фихте стремился преодолеть кантовский дуализм и выдвинул примат деятельности абсолютного Я, руководствующегося практическим сознанием. Гегель синтезировал эти программы в виде абсолютной идеи как единства теоретического и практического разума. Вместе с тем гегелевская система — это, в определенном смысле, реставрация классической онтологии, ибо идея претендует на безусловную объективность.

Гносеологическая парадигма развивалась как продолжение скептицизма относительно наивности онтологического полагания. Этот скептицизм привел к рефлексии как попытке решить проблему познания, опираясь на средства самого разума. Однако, как и античный скептицизм, гносеология ни на шаг не продвинулась в решении проблемы бытия, на которой была сосредоточена онтология. Более того, в рамках гносеологической парадигмы сохранилась старая дилемма догматизма и релятивизма, и рефлексия оказалась слабым противоядием против логоцентризма, универсализма, культа системности и других подобных рецидивов философии «абсолютных начал».

Современная философия стремится снять различие онтологии и гносеологии с тем, чтобы избавиться от всех этих дилемм и затруднений. Но старые различия проявляют себя и в новой форме, например, в XX в. медиумом философии провозглашается не сознание, а язык. Философия, как полагал Л. Витгенштейн, это критика языка. Философия языка М. Хайдеггера, напротив, предполагает, что язык является не тюрьмой, а домом человеческого бытия, и, таким образом, снова возрождает старую дилемму релятивизма и абсолютизма. Нечто похожее наблюдается и в случаях замены сознания другими формами «абсолютного действия» — трудом, волей, желаниями, аффектами, социумом, духовными актами — верой, надеждой, любовью и т.п. Все это заставляет сделать вывод, что, изгнанное из одного места — «бытие», «абсолютное», «он-

тология» — возрождается в другом и, наоборот, попытка преодолеть относительное приводит к тому, что оно перемещается в другое место, что гносеология и онтология, оставаясь соотносительными, меняют лишь форму, но не саму суть различения.

§ 2. ОНТОЛОГИЯ ИСТИНЫ

Если то, что мыслится или высказывается, бывает истинным или ложным, то что значит в таком контексте истина? В истории философии можно найти множество ответов на данный вопрос, и споры о нем продолжаются и поныне. Поэтому необходимо дать классификацию различных подходов и выявить взаимосвязь дифференциаций истинного и ложного. Особенно это касается противостояния онтологической и гносеологической парадигм, которые имеют тенденцию к слиянию в рамках философии языка, учитывающей, к тому же, феноменологическую технику и методологию анализа условий и критериев истинности.

Онтологический подход основан на том, что истина безусловна и не зависит от критериев, по которым люди отдают предпочтение тем или иным мнениям и высказываниям: нет никакого противоречия в том, что нечто будет истинным, даже если все считают это ложным. Гносеологическая трактовка истины, напротив, предполагает решение вопроса об условиях ее возможности и критериях. Отсюда строятся теории очевидности, проверяемости, консенсуса, когеренции, непротиворечивости и др.

Сущность онтологического понимания истины впечатляюще раскрыл М. Хайдеггер[1]. Основным элементом этого учения является определение истины как несокрытого, как истинного бытия. Этот момент необычайно важен, так как сегодня главный акцент делается на соответствие мысли действительности, а между тем, вовсе не обязательно, что та действительность, в которой мы живем, является истинной, и тогда наше соревнование по части ее как можно более точного описания, исследования с целью раскрытия ее закономерностей и предсказания будущих событий выглядит как второстепенное по сравнению с фунда-

---

[1] *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. М., 1986.

ментальным вопросом о статусе того мира, в котором мы живем и который мы воспринимаем.

Миф Платона о пещере повествует о людях, которые живут в пещере и стараются как можно тщательнее запомнить и изучить все происходящее в ней. Однако такое познание вовсе не является познанием внешнего мира, напротив, даже если кто-то, случайно выбравшийся наверх, посмотрит на этот мир, освещенный ярким светом солнца, то он будет вынужден зажмурить глаза и долго привыкать к дневному свету. Отсюда проблема истины связана с проблемой свободы, освобождения от оков подземного, неподлинного мира и с проблемой человека, который должен быть подготовлен к ослепительному свету истины и воспринимать в ее сиянии подлинный мир. Истина как несокрытое и обращение, подготовка человека к ее восприятию — это, по мнению Хайдеггера, два самых важных момента платоновской теории истины, которые мы сегодня должны усвоить.

Истина как откровение, познание связана с местом, в котором обитает человек, место дается судьбой и чаще всего его не выбирают. Чтобы жить в мире, человек должен изучить его. Однако в душе человека всегда есть мечта о высшей доле, о лучшем месте, и это свидетельствует о приоритете онтологической истины. Освобождение от принудительности места, от прикованности — сложный процесс, который не исчерпывается снятием оков, борьбой против насилия. Одновременно со сбрасыванием пут возникает проблема, как жить в состоянии свободы, ибо она поначалу приносит неудобства и вызывает излишества. Как это ни странно, большая свобода от принуждения вызывает необходимость внутренней сдержанности и самодисциплины, которые издавна называют цивилизацией, культурой, образованием. Тот, кто нашел мужество вырваться наверх и сумел открыть глаза в ослепительном свете солнца, т.е. увидел прежде сокрытое, должен спуститься обратно в пещеру и помочь освободиться томящимся там пожизненно узникам, которые будут противиться такому освобождению, поскольку они никогда не знали иной жизни, чем в пещере. Сокрытость — это и заключение, и загораживание, и закутывание, и занавешивание. Раскрытие истины — это мужественная борьба со всяческими препятствиями и завесами, т.е. борьба с обманом. Ложь у нас — некое исторически понятное заблуждение; все мы ошибаемся, когда ищем истину, и это, в общем-то невинное отступление, проступок легко исправляется другими более сведущими людьми — учителями или учеными. Древние подходили

ко лжи более основательно. Это связано с тем, что она предстала перед ними в своем неприкрыто жестоком виде, как насилие и принуждение, как запрет и заключение. Ложь — это сокрытие, и раскрыть истину — одновременно означало борьбу за раскрытие сокрытого.

Важное место в Платоновом учении об истине занимает не только онтологический вопрос о прорыве к сокрытому, но и вопрос об идеях. Несокрытое — это то, что есть и, казалось бы, перед ним должны отступить, как ненужные, любые идеи. Идеи — будь то образы, идеалы или понятия — удел прикованных в пещере: хоть там и темно, но все же есть некоторые проблески света снаружи, и обитатели даже воспринимают какие-то тени. Этот отсвет подлинной действительности и есть идеи. Идея-эйдос ставит акцент на видении и его совершенствовании. Отсюда истина как несокрытое — видимое в свете идеи, роль которой поначалу аналогична свету солнца, благодаря которому мы можем различать вещи. Однако постепенно в платоновской философии вопрос о прорыве к сокрытому уступает место вопросу об образовании правильного взгляда на вещи, т.е. вопросу об определении истинных идей. Поэтому при чтении Платона читатель сталкивается с фундаментальной двойственностью: истина как несокрытое и как идея, истина как онтологический атрибут и как правильность мысли или речи.

В диалоге «Софист» истинное и ложное понимаются как порядок и беспорядок в соотношении идей. Ложное утверждение относится к несуществующему, а истинное — к существующему. Однако возникают проблемы, если допустить, что несуществующее существует. Если же существует только бытие, то тогда ложные высказывания тоже утверждают нечто о бытии и, таким образом, не являются, строго говоря, ложными. Точно так же, если принять за исходное, что истинное относится к бытию и отрицает небытие, т.е. утверждает о существующем, что оно существует, а о несуществующем, что оно не существует, возникает вопрос о том, что бытие есть, а небытия — нет.

Что же есть то, о чем мы говорим как об истинном или ложном? Носителем истинного или ложного выступает у Платона речь. Не случайно, убедившись, что резкое разделение бытия и небытия не дает решения проблемы истины, он вводит речь как умение разделять разделенное и говорит о родах и видах бытия, которые могут быть причастными или непричастными друг другу. Онтологически истинное — это соединение причастных друг другу родов и видов бытия, а ложное — соединение непричастных. Если обратиться к примерам: «Человек ходит», «Сократ

курнос», можно поначалу предположить, что эти высказывания истинны, если тот, к кому они относятся, обладает названными свойствами; они являются ложными, если человек не обладает ими. Однако это вторичный акт, а первичным является некое предпосылочное знание о соединимости идей «человека» и «прямохождения», «Сократа» и «курносости».

Корни онтологической традиции в понимании истины состоят в предложенном Платоном различении бытия и смысла бытия. Полагая, что опорой истины должна быть реальность, не сводимая ни к человеку, ни к природе, но данная нам как некое «истинное бытие», Платон онтологизирует смысл бытия и выносит его в особый «интеллигибельный мир» идей или чистых смыслов. Действительность этого мира и становится для него подлинным объектом познания, соединяющим в себе истину бытия и бытие истины.

На нравственно-практический фактор, который склоняет Платона к вынесению истины за пределы чувственного мира, указывал В. Соловьев, усматривая его в осуждении и казни Сократа по приговору суда. «Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть подлинный, настоящий мир. Существует другой мир, где *правда живет*... Для Платона та действительность, в которой смерть Сократа не была случайным фактом, а выражением закона, явлением жизненной нормы, — такая действительность представлялась прежде всего с отрицательной стороны, как противоречие добру и правде!»[1] Таким образом, чувственный мир, лишенный истины и добра, представляется Платону не подлинным, искаженным миром, поэтому он и конструирует в своей теории самостоятельно существующий мир сущностей, в котором пребывают и истина, и благо, полагая этот мир в качестве недосягаемого образца для чувственного мира.

Развитие платоновской традиции представляет ряд попыток связать многообразие жизненных явлений единством абсолютного смысла. И хотя диапазон философских учений, следующих данной традиции, весьма широк — от религиозно-мистических концепций позднего эллинизма и Средневековья до гегелевского панлогизма или «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, можно считать, что все они имеют один источник и развивают платоновскую традицию, порождая различные варианты учения об «онтологической» природе истины.

---

[1] *Соловьев В.* Жизненная драма Платона // Собр. соч. В 10 т. Т. 9. СПб., 1913—1914. С. 219.

Все эти учения объединяет мысль о том, что истина обнаруживается в сознании (индивидуальном или надиндивидуальном) в результате осуществляемого им в той или иной форме активного воздействия на собственное содержание. Она обнаруживается благодаря «припоминанию», «божественному экстазу», «интеллектуальной интуиции», «логическому саморазвитию идеи» и др. как некая данность, изначально пребывающая в самом сознании в полностью завершенном виде. Истина при таком подходе не формируется, а раскрывается (одномоментно или постепенно) человеческому сознанию как уже существовавшая до акта раскрытия, но до поры до времени как бы невидимая, скрытая.

На передний план здесь выступает не столько проблема отображения мира в сознании, сколько проблема «воплощения» абсолютной, находящейся вне всякой дискурсивно-теоретической критики истинной идеи в практическом поведении человека, достигающего, благодаря этому, «истинной жизни», «аутентичного бытия» и т.д. Отношение к истине при подобном подходе характеризуется не столько как знание, сколько как «пребывание» в истине, «причастность» к ней. Истину не постигают, а, скорее, достигают ее, а это уже не столько теоретическое, сколько практическое действие. Поскольку истина рассматривается здесь как некая данность, вопросов о том, откуда она возникает и почему она именно такова, представители «онтологического» направления обычно избегают. Поэтому в достижении этой истины человеку предлагают опираться не столько на разум или волю, сколько на интуицию или веру, а деятельность разума или воли рассматривается как направляемая в конечном счете верой. Проблема истины, таким образом, касается не столько правильности или неправильности человеческого знания о мире, сколько правильности или неправильности бытия мира и человека.

Истинное знание, как его понимает Платон, не ограничивается констатацией наличия «подлинно сущего». Раскрытие истины для него неразрывно связано со стремлением «воплотить» ее не только в содержании сознания, но и в определенной направленности мысли, в «увлечении души» этой истиной, в желании действовать ради нее. Двойственность платоновского представления об истине, содержащего в себе созерцательный и деятельностный моменты, порождает две расходящиеся линии развития, одна из которых акцентирует внимание на созерцательной, а другая — на деятельностной стороне. Расхождение и последующая конфронтация указанных направлений обусловлены тем, что

представители первого из них (созерцательного) продолжают придерживаться взгляда, что предметом созерцания является абстрактно-всеобщая идея, тогда как сторонники второго (деятельностного) склоняются к тому, что субъектом деятельности является отдельный человек.

В направлении, которое ориентируется на всеобщность абстрактных идей, в свою очередь, можно выделить две тенденции. Общим для обеих является утверждение изначальности существования вечной и неизменной истины, независимой от человеческого познания. Разделяет их то, что одно из них склоняется к рационалистическому, а другое к иррационалистическому пониманию способа раскрытия этой истины перед человеком.

Рационалистическая традиция предполагает некоторую постепенность, ступенчатость раскрытия существующей до и независимо от познания истины. При этом движение мысли понимается как замкнутое исключительно в сфере идеального, как чистое движение логических категорий, независимое от реальной действительности, которая сообразуется с этим движением категорий или подчиняется ему. Практическая деятельность человека рассматривается при этом лишь как средство прояснения содержания идей. Таким образом, существо человеческой деятельности сводится к чистому теоретизированию, а задача философского исследования — к выработке метода построения системы теоретического знания, т.е. наиболее эффективного способа постепенного приближения к конечной цели познания — раскрытию абсолютной истины.

Иррационалистическая традиция, напротив, предполагает, что раскрытие истины осуществляется сразу и полностью благодаря таинственному акту «божественного откровения», «мистического экстаза» и др. Поскольку такой акт совершается одномоментно и иррационально, никакая логика последовательных рассуждений здесь не помогает. Поэтому человек должен привести себя в особое состояние готовности к восприятию раскрывающейся перед ним истины посредством религиозно-мистической или оккультной ритуальной практики.

Идея постепенного приближения к истине проявляется в традиции европейского рационализма. Так, уже декартовская теория «врожденных идей» предполагала дедуктивное выведение из идеального содержания сознания истин, имеющих принудительную силу для природы. Формулируя основные положения своей теории познания, Декарт стремится «отыскать всеобщие принципы, или первопричины, всего того, что есть

или может быть в мире, не принимая во внимание для этой цели ничего, кроме одного Бога, который его создал, и выводя их только из некоторых зачатков истин, присущих от природы нашим душам»[1]. Создав человека, Бог наделяет его некоторым совершенством, состоящим прежде всего в том, что он вкладывает в его сознание универсальные принципы, которые раскрываются благодаря интеллектуальной интуиции, и из которых, в свою очередь, дедуцируется все знание о мире. Такой взгляд мистифицирует разум, наделяя его магической властью над миром, который оказывается зависимым от природы человеческого интеллекта. Однако своего высшего развития эта тенденция достигает в философии Гегеля, который доводит ее до созерцательного панлогизма.

В своей теоретико-познавательной концепции Гегель проводит отличительную грань, резко разделяющую специфику теоретического и практического как бесконечно-логического и конечно-реального. Развивая платоновскую традицию, он окончательно лишает его «идеи» даже той тени реальности, которой они еще обладали у Платона, предлагая «отбросить мнение, будто истина есть нечто осязаемое», наподобие платоновских «идей»[2]. В системе гегелевской философии истина обретает характер самоцели и абсолюта, а ее достижение осуществляется не ради какой-то внешней по отношению к мышлению цели, а исключительно ради самой истины. Однако, отрицая реальность бытия истины, Гегель стремится лишь освободить ее от иллюзорного покрова «осязаемости», но сохраняет ее как «в себе и для себя сущее» онтологическое основание теории познания.

Достижение истины происходит, согласно Гегелю, благодаря постепенному восхождению сознания к абсолюту в строгом соответствии с логическим законом. Однако при этом внешний мир рассматривается как побочный продукт саморазвития сознания, как артефакт, нужный лишь постольку, поскольку, всматриваясь в него, сознание полнее уясняет себе свое собственное содержание. «Хитрость разума» состоит в том, что, экспериментируя, он предоставляет объектам (включая в их число и человека) действовать друг на друга и истощать себя в таком взаимодействии, причем преследует исключительно собственные цели. В этом экспериментировании мировой дух имеет право быть расточительным и беспощадным: «Он делает чудовищные затраты возникающих и гиб-

---

1 *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Избранные произведения. М., 1950. С. 306.

2 *Гегель Г.* Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 103.

нущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело *en grand*, у него достаточно народов и индивидуумов для такой траты»[1]. Восхождение мирового духа на каждую очередную ступень — это переход к новой форме сознания, при этом знание, принимавшееся на предыдущей ступени за истину, обнаруживает свою ограниченность и относительность. Таким образом, достижение нового знания — это, по существу, лишь средство для продуцирования истинной формы сознания, а конечная цель познавательной деятельности — достижение не гносеологически истинного знания, а онтологически истинного сознания, которое только само, будучи истинным, способно созерцать истину, т.е. самое себя, во всей полноте и абсолютной завершенности.

Онтологическая истина изначально существует в мире как истинное сознание, но существует в неявной форме — как возможность, которую надо раскрыть, последовательно приближаясь к ней. Пассивное следование абстрактной логике саморазвития идеи, по мысли Гегеля, должно привести человека через ряд промежуточных этапов к достижению успокоения в удовлетворенном созерцании абсолютной истины. С высоты этого положения он поймет, что все те волнения и .страсти, завоевания и лишения, обольщения и разочарования, которые так занимали его сознание прежде, не заслуживают серьезного внимания, как нечто суетное, преходящее и в конечном счете ложное: «ведь Бог, который есть истина, познается нами в этой истине, то есть как абсолютный дух, лишь постольку, поскольку мы вместе с тем признаем неистинным сотворенный им мир, признаем неистинными природу и конечный дух»[2]. Таким образом, достижение абсолюта, который, по Гегелю, есть «единство идеи жизни и идеи познания», и означает достижение истинной жизни, пребывания в истине.

Если рационализм акцентирует внимание на исследовании процесса функционирования «созерцающего мышления», то иррационализм обращается, скорее, к предварительной подготовке сознания к тому, чтобы непосредственно узрить истину сразу, во всей ее полноте. Представители первого (рационалистического) направления развивают линию «анамнезиса» платоновской традиции, мистифицируя теоретическое мышление, тогда как представители второго (иррацио-

---

1 *Гегель Г.* Лекции по истории философии. СПб., 1993. С. 97.

2 *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 214.

налистического) — линию «катарсиса», мистифицируя нравственно-практическое поведение человека. Иррациональный вариант онтологического понимания истины развивается в традиции позднего эллинизма, оказавшей, в свою очередь, влияние на средневековую теологию, ранневозрожденческую метафизику и немецкую мистику Мейстера Экхарта и Якоба Бёме. Крайним проявлением иррационалистических тенденций стал оккультный мистицизм, проявившийся в таких учениях, как, например, масонство, теософия и др.

Крупнейший из неоплатоников, Плотин, развивает намеченную Платоном мысль о том, что мышление в своем движении должно, в конце концов, прийти к своему собственному отрицанию, т.е., поднимаясь ко все более широким обобщениям, дойти до всеобщности столь высокого уровня, что осмыслить ее (отобразить в собственном содержании) оно уже не сможет. Такую всеобщность, предшествующую всякому размышлению и служащую для него исходным началом, Плотин называет абсолютным субъектом — «Первоединым» или Богом. Величие «Первоединого» столь беспредельно, что не вмещается в границы человеческого разума и недоступно его дискурсивным рассуждениям. Познание «Первоединого» не достигается ни путем научного исследования, ни путем размышления. Бог понимается как совершенное бытие, в котором существование полностью совпадает с сущностью, т.е. все вещи существуют в нем уже прежде появления их в чувственной форме, существуют от вечности. В Боге уже актуально осуществлено все, что вообще может существовать, причем осуществлено в наисовершеннейшей из возможных форме. Поэтому Бог выступает как сама истина бытия и бытие истины в предельно чистом, свободном от всех примесей и наслоений виде.

Эта истина является универсально всеобщей, абсолютно цельной и совершенно простой, т.е. единым и неделимым монолитом, который невозможно «растащить» по частям — его следует брать либо весь целиком, либо не брать вообще. Такая истина недоступна рациональному познанию, которое осуществляется благодаря расчленяющей деятельности разума. «Когда душа познает предмет научным образом, то она *eo ipso* выделяет его из единства (как один из многих) и сама перестает быть вполне единою, ибо научное знание предполагает употребление дискурсивного разума, а такой разум множествен»[1].

---

[1] *Плотин.* Эннеады // Вера и разум. 1900. № 22. С. 405.

Действительно, если сущность и существование выступают как единое целое, то и постижение этой целостности возможно лишь благодаря столь же единому, нерасчлененному акту моментального «схватывания» истины в полном объеме. Так человек, запертый в темной комнате, постепенно ощупывая предметы, может составить представление о том, что находится в ней, но не выше его поднятой руки, тогда как вспыхнувший свет мгновенно раскрывает перед ним все, в том числе и то, до чего его рука не дотянулась бы никогда. Поэтому иррациональный мистицизм предлагает не ступенчатый путь познания, а непосредственное восприятие истины, мистическую интуицию. Понятие интуиции становится ядром всех иррационально-мистических учений и не сводится ни к чувственному восприятию, ни к рациональному мышлению, выступая как особая способность к непосредственному постижению того чувственно-сверхчувственного бытия, в котором сущность и существование тождественны. Чувство и разум не соединенные, а лишь дополняющие друг друга, неспособны проникнуть в тайну нерасчлененного бытия божественной истины, поскольку в обычном, состоянии чувство лишено всеобщности, а разум — непосредственности. Поэтому задачей мистика становится достижение «необычного» состояния, когда «Бог-истина» озаряет душу своим таинственным светом. Таким образом, не дискурсивное познание, а мистическая практика превращается в средство достижения истины. Самым большим делом в приобщении к высшему началу является указание пути, ведущего к нему, т.е. указание способов достижения того «необычного» состояния, в котором чувство и разум утрачивают определенность и, сливаясь воедино, обеспечивают интуитивное постижение истины. Поэтому уже не столько познание истины, сколько напряженное стремление к ней становится регулятивным принципом иррационального мистицизма.

Ни разум, ни чувства не могут поддержать человеческую душу в ее иррациональной устремленности к непосредственному слиянию с Богом, напротив, они, скорее, мешают этому слиянию. Благодаря тому, что «механизм» деятельности высшего разума радикально отличается от человеческого, рациональное понимание истины божественного откровения оказывается невозможным. Также невозможно и выражение содержания этой истины в каких бы то ни было дискурсивных рассуждениях. Таким образом, человек не в состоянии ни уяснить себе, ни разъяснить другому содержание «божественной истины», сам он может лишь инту-

итивно ощутить в себе ее присутствие, а другому только указать путь, благодаря которому он пришел к этому ощущению.

Оккультный мистицизм представляет разновидность иррационалистической традиции и сохраняет все ее основные положения: вечность и неизменность онтологически существующей истины, ее одномоментное постижение как проявление некоторой таинственной иррациональной способности, необходимость определенной предварительной подготовки к непосредственному восприятию истины. Специфическая особенность оккультного мистицизма состоит в том, что его представители акцентируют внимание на роли посредника, — человека, уже достигшего «истины», озаренного ее «божественным светом» и потому выступающего высшим и непререкаемым авторитетом для всех других людей. Слепое повиновение этому авторитету (Учителю, Гуру и т.п.) должно определить организацию практической жизни человека в соответствии с «истиной» того или иного культа.

Иллюзорное сознание причастности к «сокровенной жизни духа» порождает у адептов оккультных учений комплекс превосходства, делает их в их собственных глазах особами важными и значительными. Откровенная лесть, обещание раскрытия глубочайших тайн и достижения «духовного превосходства» над другими людьми, а иногда и прямые угрозы и до сегодняшнего дня служат весьма эффективным средством привлечения адептов оккультно-мистических учений. Читавшие оккультные сочинения, вероятно, помнят, как много обещают они сообщить и как мало сообщают в действительности, ссылаясь на то, что мистическое знание невыразимо и по природе своей бессловесно. И хотя невыразимость того или иного знания сама по себе не может служить решающим аргументом против его истинности, к философии такое знание имеет мало отношения. Как говорит, например, Х. Ортега-и-Гассет: Плотин и Бергсон потому и философы, что необходимость экстаза и интуиции они обосновывают все-таки рациональными аргументами, но и у них «особенно разителен контраст между логичностью и ясностью мышления и бедностью экстатических поисков»[1].

Корни платоновской теоретико-познавательной традиции состоят в различении бытия и смысла бытия. Полагая, что опорой в поисках истины должна быть реальность, не сводимая ни к человеку, ни к природе, но данная нам как истинное бытие, Платон онтологизирует смысл

---

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991. С. 107.

бытия и выносит его в особый «интеллигибельный мир». Именно этот мир и становится для него подлинным объектом познания, элементами которого выступают не качества и не количества, а смыслы, идеи. Развитие платоновской традиции представляет ряд попыток связать многообразие жизненных явлений единством абсолютного смысла, который полагался то в универсальности категорий логики, то в незыблемости нравственного закона, то в самотождественности божественного откровения, то, в конце концов, в силе авторитета, освященного этим откровением. Однако даже если бы идеи, развивавшиеся в русле платоновской традиции, и соответствовали бы тому или иному этапу человеческой истории, они, как отмечает А. Ф. Лосев, «уже в силу одного своего абсолютизма, не допускавшего никакой гибкости и живого историзма, все равно едва ли оказались бы годными для своего реального осуществления»[1]. Практическая бесплодность исходного принципа, согласно которому «интеллигибельный мир» изначально независим от реального, порождает разочарование в традиционных способах поиска онтологической истины и ведет к отказу от первоначальной установки на обретение истины путем приобщения к трансцендентному миру чистых смыслов. Возникает стремление отказаться от удвоения мира и отождествить смысл бытия с самим бытием.

Кризис традиционных форм онтологизма в западноевропейской философии стимулировал возникновение нетрадиционных направлений, выдвигающих на первое место или бессознательную космическую волю, или непосредственность индивидуального бытия отдельного человека. Первое из этих течений проявилось в «философии жизни», второе — в феноменологической философии и в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Общим для обоих этих направлений является то, что они концентрируют внимание уже не на созерцании чистых сущностей, а на индивидуализированной жизнедеятельности реального человека. В целом для данной традиции характерным является отрицание существования как особого «интеллигибельного мира», так и независимой от человека абсолютной истины.

Провозвестником нового направления становится А. Шопенгауэр. Он подвергает Гегеля резкой критике за «абстрактный идеализм», но его собственная философия, определяющая мир как результат самореализации воли, не слишком сильно отличается от гегелевской фило-

---

1 Платон и его эпоха. М., 1979. С. 44.

софии самопознания духа. То, что у него место мировой идеи занимает мировая воля, не меняет принципиально общей тенденции к абсолютизации субъективности, присущей всей платоновской традиции в целом. Отличие здесь лишь в «перемене знака». Если прежде абсолютизировалась абстрактно-всеобщая субъективность, то теперь индивидуальная. Устремленность традиционной метафизики «ввысь», в область чистого духа, сменяется устремленностью «вниз», в область телесного, а опора на интеллектуальную интуицию сменяется опорой на жизненный инстинкт. При этом фактором, определяющим практическое поведение человека, становится уже не разум и не вера, а преимущественно воля.

Прежняя философия исходила из примата разума или веры, возвышающихся над волей, обуздывающих ее стихийный индивидуализм ради подчинения отдельного человека общему интересу. Поэтому наличие идеи в содержании сознания — независимо от того, появляется ли она благодаря познанию, откровению или вере, — рассматривалось как основание и стимул для возникновения желания. Шопенгауэр же изначально отказывается от какого бы то ни было общего интереса, объединяющего людей, и исходит не из идеи, которая является всеобщей, а из желания, которое всегда остается индивидуальным. Глубина проникновения в сущность предмета, познание его определяются силой желания овладеть предметом, подчинить его своей воле и интенсивностью осуществления этого желания в действии. Это значит, что способность к познанию прямо зависит от глубины страсти к овладению предметом. Представители прежней философии призывали человека к тому, чтобы в стремлении к высшему слиться с ним, раствориться в нем, полностью *отдаться* блаженному созерцанию вечных истин. Призыв Шопенгауэра прямо противоположен: человек, утверждая собственную волю, должен *овладеть* тем, к чему стремится, подняться над ним, чтобы самому стать высшим и создать себе истину по собственной мерке.

Развивая идеи Шопенгауэра, Ф. Ницше считает, что «истина... не есть нечто, что существует, и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать и что служит для обозначения некоторого процесса, еще более некоторой воли к преодолению»[1]. Создателем такой истины, выступающей как реализация субъективной воли, должен стать «сверхчеловек», который, убедившись в бессмысленности мира, лишенного абсолютной и вечной трансцендентной истины, продолжает жить

---

[1] *Ницше Ф.* Собр. соч. В 10 т. Т. 9. М., 1900—1910. С. 259.

отныне по своей воле. Но чтобы жить в мире, лишенном устойчивых и всеобщих ценностных ориентиров, он должен расставить новые вехи и переосмыслить совокупность существующего в порядке универсальной «переоценки всех ценностей». Ницше считает, что главная задача человека состоит в том, чтобы на место дискредитированных абстрактно-всеобщих истин поставить свои собственные ценностные ориентиры. Человек, способный сам, ни на кого и ни на что не оглядываясь (в том числе на Бога, мировой разум, нравственные принципы и т.д.), устанавливать себе границы дозволенного, и будет сверхчеловеком в понимании Ницше. При этом он оставляет за собой право передвигать эти границы, если сочтет, что они мешают осуществлению его воли.

Ницше обращается к деятельностному началу, пытаясь обнаружить его истоки не за пределами земной жизни человека, а в самом ее «живом потоке». Все традиционные ценности прежней морали, религии, науки (Истина, Добро, Справедливость, Бог, Бессмертная душа и др.) Ницше объявляет утратившими смысл. Но поскольку именно они выступали (пусть даже и иллюзорной) внешней формой интеллектуальных и нравственных ориентиров, обеспечивающих взаимопонимание, взаимосвязь и взаимодействие людей, человек, лишенный таких ориентиров, становится совершенно одиноким, и его изолированное самосознание, обращаясь к самому себе, обнаруживает себя как «инстинкт», как непосредственный «голос природы».

Другой формой индивидуалистической традиции в онтологическом понимании истины выступает «фундаментальная онтология» М. Хайдеггера. Он опирается, с одной стороны, на представления С. Кьеркегора о том, что «истина может быть только субъективной, ибо ее единственным источником является субъективное восприятие», а с другой — развивает идеи Э. Гуссерля, полагавшего, что истина есть специфическое «интеллектуальное переживание». Но если Гуссерль еще сохраняет верность традиционным идеалам европейского онтологизма, Хайдеггер склоняется к необходимости «переоценки ценностей». Его метод деструкции онтологии направлен на то, чтобы «осуществить поворот от философии как исследования к философии *как мышлению бытия*».

Подчеркивая свою приверженность платоновской традиции, понимающей истину как *aleteya* (непотаенность, нескрытость), Хайдеггер отмечает, что представление Платона об истине является двойственным, поскольку относится, с одной стороны, к самому бытию, а с другой — характеризует отношение человека к этому бытию. Для Хайдеггера, как

и для Платона, «местом» истины является не суждение разума, а само сущее. В суждении же оно лишь становится «несокрытым для конечного Я». Причем именно для конечного, ибо сущее раскрывается через индивидуальное отношение каждого человека к миру, который он видит с единственной и неповторимой точки зрения. Поэтому в суждении, которое человек считает истинным, «раскрывается» скорее не само бытие, а лишь его переживание этого бытия. Такое переживание, конечно, весьма чувствительно для переживающего, поскольку непосредственно его затрагивает, но ни на кого другого такого же глубокого воздействия оказать не может.

Несмотря на то, что Хайдеггер, как и Платон, признает онтологическое бытие истины, свое внимание он концентрирует не на нем, а на отношении к нему познающего (переживающего) истину человека. «То, что высказывание *истинно*, означает, что оно открывает сущее само по себе. Оно, *высказывает*, оно *показывает*, оно дает возможность видеть»[1]. В познании истины Хайдеггера интересует не столько результат, сколько процесс, не открытие, а *открывание* привлекает его внимание. Истинное высказывание он рассматривает не столько с содержательной, сколько с деятельной стороны, понимая его как процесс «выговаривания», в ходе которого истина буквально воссоздается, подобно тому, как «*всякий раз по-своему*» в процессе лепки создается («выступает к явленности») кувшин или в процессе рисования — картина.

Своеобразие хайдеггеровской концепции истины проявляется прежде всего в том, что результат познания — содержание истины — он ставит в зависимость от процесса, от индивидуальных особенностей «переживания» истины каждым отдельным человеком. Именно специфические особенности человеческого «*вот-бытия*» (*Dasein*) определяют, по Хайдеггеру, содержание истины. Это значит, что истина «выступает к явленности» не только «всякий раз по-своему», но всякий раз и у каждого своя. Таким образом, каждый из людей сам по себе стремится к постижению истины бытия, но при этом они рискуют перестать понимать друг друга.

Философия Платона как бы удваивает мир, разделяя сущее и существующее и наделяя каждое самостоятельным бытием. Это разделение порождает тенденцию обращения познания непосредственно к сущему, минуя существующее. Из этой тенденции впоследствии вырастают два

---

1 *Heidegger M.* Sein und Zeit. Halle, 1941. S. 218.

философских течения. Сторонники более раннего из них полагают, что непосредственное обращение к сущему должно привести к постепенному или одномоментному, рационально-логическому или иррационально-мистическому постижению абсолютной «сверхистины», стремление к которой должно сделаться важнейшей жизненной целью человека.

Разочарование в запредельных ценностях «интеллигибельного мира» стимулирует переориентацию внимания исследователей с проблематичного бытия сущего к бесспорной самоочевидности бытия существующего, проявляющегося в непосредственности «природного инстинкта» или «интеллектуального переживания». Полагая, что существующее и есть само сущее, «философия жизни», экзистенциализм и другие учения, представляющие новое направление, переносят акцент с созерцательного на деятельностный аспект онтологического понимания истины.

В человеческом сообществе стремление к осмыслению действительности так или иначе связано со стремлением к согласованию деятельности. При этом взаимопонимание выступает основой коммуникативного взаимодействия между людьми. Единство смысла координирует многообразные частные стремления, ограничивая их произвольность и в какой-то мере задавая им некоторую общую направленность. Стремление к истине — это всегда стремление к взаимопониманию. Но устремляясь вместе с другими людьми к абсолютной истине как к общей цели, человек рискует утратить связь с реальным жизненным миром, поскольку цель эта трансцендентна по отношению к нему; погружаясь же в осмысление собственных индивидуальных влечений, он рискует утратить связь с другими людьми.

§ 3. ОНТОЛОГИЯ КАК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА

1. Четыре вопроса метафизики

«Коперниканский переворот», совершенный Кантом в онтологии, был подготовлен кризисом традиционной школьной метафизики XVIII в.

У Аристотеля были намечены три аспекта «первой философии» — вопросы о сущем «в общем» (категориях), о сущем «в целом» (мире) и, наконец, о последнем (или первейшем) сущем (тейон). В средневеко-

вой христианской схоластике аристотелевское «тейон» было персонифицировано в библейском представлении о Боге, и к этим трем направлениям метафизического познания добавлено четвертое, обусловленное характером христианства как типичной религии спасения — вопрос о «жизни вечной», о бессмертии души. Вместе с Богом и бессмертием как двумя наименованиями потустороннего, запредельного, трансфизического, трансцендентного появляется и латинское слово «metaphysica» для обозначения науки о высшей, сверхчувственной реальности, отдельной и обособленной сфере «сущего», которая образует первую причину и последнее невидимое *основание* всякой иной реальности, как физической (материального, внешнего мира), так и психической (субъективного, внутреннего мира личности). Общим именем «метафизики» охватывались и рядополагались отныне четыре различных способа *перехода за пределы* (трансцендирования): 1) ко *всеобщему* (универсалиям, категориям), т.е. к выходящему за пределы *всякой* отдельной вещи, по наличному *в ней* как в «вещи вообще»; 2) к миру «в целом», т.е. совокупности (целокупности) всех вещей, к тому единству, которое они составляют все вместе; 3) к «первейшему», или «высшему», сущему, которое, с одной стороны, существует *наряду* с другими сущими, а с другой — является их первопричиной (к Богу); 4) к выходящему за пределы «земного» и вообще за все мыслимые и вообразимые пределы пространства и времени *личному* существованию (душе и бессмертию). Легко видеть, что во всех четырех случаях речь идет о некотором «нечто», о бытии такого «сущего», которое в принципе не может быть дано в чувственном восприятии (о сверхчувственном либо нечувственном), не может быть дано «в опыте» и может быть постигнуто лишь чистым мышлением, т.е., в терминах Канта, о mundus intelligibilis, «умопостигаемом мире». Необходимо также отметить, что схоласты строго отличали метафизику от логики: во всех четырех случаях речь идет о *бытии самом по себе*, но не о мышлении.

Декарт и Лейбниц непосредственно отталкивались от схоластики, вместе с тем в метафизике Нового времени совершился новый поворот — в основание метафизики субстанции закладывается метафизика субъекта, «я», самосознания. Место *веры*, дававшей главный *объект* метафизике, занимает проблема достоверности и источников «естественного» знания. Откровение и авторитет уступают место *интеллектуальной интуиции* мыслящего «я» и логико-математической *дедукции* знания из некоторых «первых начал», удостоверенных интуицией са-

мосознательного субъекта. Вопрос о достоверности и принцип методического самопознания неизбежно вводят в средоточие метафизики логику как рефлексию мыслящего субъекта. Ставится вопрос о новой логике — содержательной, т.е. логике познающего, предметного, «живого», непосредственно соприкасающегося со своим предметом мышления.

Исходя из проведенного различения четырех направлений метафизического познания и новоевропейского «поворота к субъекту», в том числе обращения метафизики к логике, легко понять сущность возникшего в онтологии кризиса и истоки кантовской постановки вопроса.

2. Система школьной метафизики XVIII в.

Кант непосредственно опирался на работы представителей немецкой школьной метафизики А. Баумгартена[1] и Г. Ф. Майера[2], которые, в свою очередь, продолжили традицию «рациональной метафизики» в той форме, которую ей придал Хр. Вольф[3], ведущий деятель немецкого Просвещения.

Вольф последовательно, шаг за шагом *дедуцирует* всю сумму знаний о мире из некоторых «первых оснований» всякого бытия и всякого знания — посредством сугубо «логического» самодвижения мыслей. *Метафизика*, согласно его определению, и есть *первая* по порядку и значению наука в системе человеческих знаний, наука, которая должна дать абсолютно прочную основу для *всех* других наук и для всей вообще деятельности людей, ибо она содержит «основные истины всего человеческого познания». Это «главная наука» (Hauptwissenschaft), корень, начало и очерк (контур) всего здания познания. Это наука о мире, Боге и душе и о всех вещах вообще, самое глубокое и важное знание, к которому способен наш рассудок. Тот, кто знает метафизику, мыслит глубоко и основательно во всех науках; у кого нет ясности в метафизике, у того нет ясности ни в чем — ни в теологии, ни в юриспруденции, ни в медицине, ни в морали, ни в обыденной, повседневной жизни.

---

1 *Baumgarten A.* Metaphysik. 2. Aufl. Halle, 1766.

2 *Meier G. F.* Die Metaphysik in vier Teilen. Halle, 1755—1759.

3 *Wolff Chr.* Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen und allen Dingen überhaupt den Liebhabern der Wahrheit (Deutsche Metaphysik). Frankfurt ; Leipzig, 1738.

Вольф разделяет философию на три части — логику (пропедевтику), «теоретическую» философию и «практическую» философию. Первая часть — формальная, т.е. она говорит лишь о форме мышления безотносительно к его предметам; вторая и третья — содержательные, так как в них речь идет об *объектах* способности познания или способности желания соответственно об истине и благе. Каждый из двух содержательных разделов распадается, в свою очередь, на *рациональную* (чистую) и *эмпирическую* (прикладную) часть. *Чистая практическая* философия — это «естественное право», как первое, философское основание всякого позитивного, писаного права; эмпирическая практическая философия — это этика, экономика и политика. Прикладная *теоретическая* философия — это *физика* (наука о связи тел в природе), которая включает в себя *механику* (науку о действующих причинах), *телеологию* (науку о конечных причинах и пользе человека) и многочисленные *частные* науки о различных *видах тел* и их *движениях* (астрономию, геологию, минералогию, биологию, медицину, садоводство и т.д. и т.п.).

Ядро, начало и основу всей системы содержательных наук, знаний о *предметах* образует, естественно, *чистая* (*рациональная*) *теоретическая философия*, «главная наука» или *познание из одних только понятий* (Begriffswissenschaft), т.е. метафизика. Метафизика состоит из четырех наук, соответствующих четырем упомянутым ранее направлениям метафизического познания — 1) ОНТОЛОГИИ, т.е. «общей метафизики» (metaphysica generalis), и трех специальных, частных метафизических наук (metaphysica specialis): 2) рациональной КОСМОЛОГИИ (kosmologia generalis), 3) ПСИХОЛОГИИ (как рациональной, так и эмпирической) и 4) естественной (т.е. не «откровенной»), или рациональной, ТЕОЛОГИИ.

3. Онтология Вольфа

«Тайна» всей системы рациональной школьной метафизики заключена в трактовке онтологии. Термин «онтология», первоначально введенный в XVII в. как синоним слова «метафизика» (а также «онтософия», «первая философия», «архитектоника») стал обозначать в XVIII столетии в школе Вольфа *первую* и важнейшую *часть* метафизики, «основную науку» (Grundivissenschaft) в составе «главной науки» (Hauptwissenschaft). Онтология дает *общее основание* всем последую-

щим предметным рациональным наукам и даже всем эмпирическим знаниям. Онтология — это наука «о первых основаниях нашего *познания* и всех *вещей* вообще» (курсив мой. — *С. Ч.*), наука «об общих предикатах *сущего*», его родах и свойствах, наука, которая перечисляет и исследует абстрактнейшие понятия людей, «первые элементы всякого человеческого познания» и «самые общие истины». Без нее невозможны ни *достоверность* какого бы то ни было знания, ни логическая *связь* различных знаний и наук друг с другом. Онтология последовательно выводит и определяет A) *всеобщие внутренние* предикаты «всех возможных вещей» (universalibus), B) *внутренние* предикаты возможных вещей, *которые не вполне всеобщи* (disjunktivus), C) *внешние* предикаты или *отношения* возможных вещей (externis, relativis). В первой группе рассматриваются: возможное и невозможное, основание, сущее (вещь вообще), единое, истинное, совершенное, порядок (ubi). Во второй группе — необходимое и случайное, изменчивое и неизменное, реальность и отрицание, единичное и общее, целое и часть, субстанция и акциденция, простое и сложное, конечное и бесконечное. В третьей — тождество и различие, рядоположенность (сосуществование), последовательность, причина и следствие, знак и обозначаемое, а также (у Майера) польза, цель и средство. Остальные три «специальные» метафизические дисциплины рассматривают предикаты трех особых «вещей» — мира, души и Бога и их собственные определения (например, понятия «сверхъестественных событий» в мире, способностей и бессмертия души, а также всемогущества, непостижимости, мудрости, всеведения, святости, доброты, справедливости, блаженства, свободы, всеприсутствия, мироправления, верховной власти, решений и откровения Бога).

Поскольку согласно замыслу Вольфа и логико-математическому идеалу дедуктивной системы, все предикаты сущего последовательно *выводятся* друг за другом и друг *из* друга, постольку все зависит от начального пункта: *первого основания* всех вещей и первого понятия, *акта мысли* о некотором «нечто», о «вещи вообще», о «сущем как таковом», а также от способа *перехода* от этого первого понятия к последующим. Происходит ли этот переход к новому понятию так, что я лишь аналитически «расчленяю» исходное понятие и нахожу «уже» мыслимые (хотя и смутно) в нем предикаты, или же я *присоединяю* к исходному понятию *новое*, которое в нем ранее не мыслилось? В по-

следнем случае — *откуда* оно берется и на каком основании присоединяется к исходному? И как, собственно, определяется, какое именно понятие должно быть присоединено следующим? Здесь, в самом начале, сразу возникает и другой, главный для новоевропейской философии вопрос об источнике достоверности: а что, собственно, *обеспечивает соответствие* этого движения понятий «чистого мышления» (даже если оно возможно) порядку и связи *самих вещей*? Мыслю ли я во всем этом развертывании понятий нечто *реально существующее* вне мышления или остаюсь замкнутым в кругу одних только понятий, отношение которых к вещам самим по себе остается проблематичным? Если всеобщие предикаты онтологии не представляют собой всего лишь эмпирических обобщений и не отвлекаются (не абстрагируются) от содержания чувственного восприятия, то *как* и *чем* они *связаны* с вещами в обход и помимо ощущений, опыта? Именно в этом пункте скрывается исток последующего кризиса и разложения догматической рациональной метафизики. К этому пункту в дальнейшем и вернулся Кант, когда убедился, что *онтология* Вольфа, «сама того не зная», остается только в области *логики*[1].

4. Онтология и логика, вещь и понятие

Действительно, если онтология с самого начала, *до* всякого *конкретного* знания о каком-либо реальном предмете должна дать *основание систематизации* всего последующего знания, как бы далеко последнее ни расширялось, то всякое конкретное знание *возможно* (как часть *системы*) лишь благодаря онтологии, а поскольку ни само это конкретное знание, ни его предмет еще не даны, то онтология может говорить лишь о любых *возможных* в будущем (до бесконечности) *предметах* знания и о любом *возможном знании* о них. Более того, она и *должна* установить сразу, с самого начала каким-то образом что-то относительно любого возможного «нечто» — предмета мышления и познания, каким бы он ни был, чувственно воспринимаемым или сверхчувственным, материальным или духовным. Поэтому онтология Вольфа, нацеленная на полную *систематизацию* (упорядочивание) и логически непротиворечивое *выведение* одного знания из другого, оказывается наукой о всех возможных знаниях и о всех без исключе-

[1] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 200.

ния возможных предметах знания — об одной только *возможности* понятий и вещей.

Здесь-то и совершается «первородный грех» догматической онтологии, первая незаметная подмена: возможность логического *упорядочивания* понятий превращается в возможность самих этих *понятий*, их возникновения и существования, а возможность вещи как *предмета знания* (причем знания научного, системного, упорядоченного) отождествляется с возможностью *существования* «самой вещи» до и вне всякого знания. Основание *вывода* (логического упорядочивания уже наличных понятий) смешивается с основанием *познания*, а основание *познания* — с основанием *бытия*. Поэтому возможность «вещи» для школьной метафизики — это возможность ее понятия. Понятие же *невозможно* с логически-дедуктивной точки зрения лишь в том случае, если оно противоречиво, включает в себя несовместимые предикаты. Из этого Вольф делает вывод, путем обращения, что *все непротиворечивое возможно*, толкуя эту возможность одновременно логически и онтологически (ибо в онтологии вещь дана только своим понятием): все, что может мыслиться без противоречия, может и существовать. Поэтому первый, высший принцип онтологии, который и позволяет определить, мыслим ли мы *нечто* или *ничто*, — это онтологически переформулированный закон логики: «нечто не может одновременно быть и не быть, сознаваться и не сознаваться». Противоречивое, невозможное, ничто — одно и то же. Иначе говоря, понятие любого «нечто» в логически упорядоченной системе знания должно включать в себя конечное число предикатов, не противоречащих друг другу. Онтология, учение о *бытии* вообще, познание *всеобщего в вещах*, сводится к формально-логическому анализу понятий и присоединению к исходному понятию «нечто» непротиворечащих друг другу новых «предикатов», абстрактнейших понятий как определений «сущего вообще». Соответственно *логическое* требование брать понятия всегда в одном и том же смысле превращается в онтологическое учение о неизменной сущности и застывшей полной определенности самих вещей.

Однако закон логики (запрет противоречия) предполагает уже «данные» понятия и предписывает лишь способ (форму) их *соединения*: из него невозможно извлечь никакого *содержания* мысли, т.е. самих соединяемых понятий.

Пусть даже мы субстантивировали в волшебном фонаре онтологии наше понятие *логической* возможности (т.е. возможности *понятия*)

и получили понятие «возможного» вообще, а это «возможное» отождествили с «нечто» как «вещью вообще».

Каким же образом можно *извлечь* из этого первоначального «нечто», как лишь возможной «вещи вообще», этого «бытия» как такового, дальнейшие определения? И, главное, даже если мы сможем перейти от этого понятия к другим, то речь все время будет идти только о *возможном*, только о «предикатах» и «абстрактнейших понятиях людей», а онтология должна быть наукой не о «возможных мирах», но о глубочайшем *основании* всех реальных вещей, о «бытии по истине». Где же точка *соприкосновения* логического и реального, движения понятий и связи вещей?

5. Онтология и теология

В поисках подлежащего «разумному» упорядочению содержания, определенностей «вещи вообще» Вольф нарушает торжественно заявленные принципы системы и обращается к психологии и теологии. Двоякая невозможность — исходя из единичного, эмпирического получить абсолютно всеобщие «предикаты» и, исходя из «нечто вообще», «выколупать» бытие из понятия побуждает Вольфа к двум «контрабандным» приемам.

Во-первых, для того, чтобы сделать самый первый шаг от «вещи вообще» к ее *определенности* Вольф сразу же обращается к *данным сознания*, внутреннего и внешнего *опыта*: «мы сознаем», заявляет он, самих себя (свое существование) и наличие вещей «вокруг нас». Этих «вещей» *много*; их *порядок* сосуществования — пространство; они, *как мы видим*, изменяются, порядок этого изменения — время; сосуществуя, вещи ограничивают друг друга, граница вещи — это ее «форма», фигура, объем; всякая вещь — это нечто *одно*, единое, но в то же время она имеет *части*; то, что имеет части — сложно, но все сложное (сложенное) состоит из *простого*; простое не имеет частей, поэтому оно неизменно, ни телесно, ни духовно и т.д., и т.п. По мере подобного развертывания системы «онтологии», однако, становилось все более ясным (особенно для учеников Вольфа), что приводимые в систему понятия вовсе *не возникают* в этом процессе из предыдущих, что они *получены* в действительности другим путем, что непрерывно разрастающийся материал (эмпирический) уже не вмещается ни в какие «компендии» и способ его упорядочивания достаточно произволен, что *универсальность* системы,

наконец, и ее *непротиворечивость* совместить не удается: попытка построить всеобъемлющую «систему мира» нарушает первый, исходный принцип всей системы логики и онтологии, запрет противоречия.

Но главная беда школьной метафизики заключалась в том, что вся построенная ею система «разумных мыслей» просто «висела в воздухе»: отправляясь от «возможного», она все время так и оставалась в области «возможных миров», *мыслимых* вещей, пустых понятий, данных сознания, нигде, ни в одной точке не соприкасаясь с *действительным* миром вещей «самих по себе» вне мышления и независимо от сознания. Поэтому ответ на поставленные вопросы Вольф дает не в начале, а в конце системы, в теологии, прибегая ко второму «контрабандному» приему. Ведь Бог — *единственная* «вещь», *возможность* которой (т.е. возможность понятия Бога) совпадает с ее *действительностью.* Бог — такое «сущее», в котором совпадают сущность (понятие) и существование, так что из понятия можно заключить о существовании его предмета вне понятия. Таким образом, оказалось, что даже в «рациональной», новоевропейской метафизике *теология* все же по-прежнему лежит в *основании онтологии*, ибо только действительность Бога как первейшего и высшего сущего, первого *начала* всякого бытия и знания, сообщает *действительность* мыслимому возможному «сущему вообще» и его возможным «всеобщим предикатам».

Без этого *скачка* от возможного и конечного к Абсолюту и его бесконечной и непостижимой мощи «самая основательная наука» не имеет основания. Но еще хуже обратный скачок Вольфа: от непрерывного мышления всех «возможных миров» Бог переходит однажды, ни с того ни с сего, чистым «волевым актом» к *творению* «лучшего» из них, творению, которое просветитель Вольф называет «подлинным чудом», которое *не может быть объяснено разумно!* «Система разумных мыслей» в конечном счете зиждется на мысли абсолютно неразумной. Традиционные богословские представления о всемогуществе и доброте Бога оказались для «рациональной метафизики» важнее двух основополагающих законов разума.

Из этого противоречия вышли два основных направления дальнейшего движения, преодоления кризиса. Одно — по пути отказа от универсальной рациональной систематики, логического вывода, как средства построения системы, от внимания вообще к формальной стороне знания и перехода к эмпиризму, скептицизму, агностицизму и т.п., т.е., собственно, к отказу от метафизики и онтологии как рациональных

наук. Второе — по пути углубления в основания мышления и познания, основания науки, по пути исследования их действительного происхождения и их отношения к сущему вне мышления.

6. Философский догматизм и «главный трансцендентальный вопрос»

Проблематику школьной метафизики и всей традиционной онтологии Кант включил в состав новой, «трансцендентальной» философии. «Трансцендентальным» он называет такое *познание*, которое имеет своим *предметом* не сущее в общем и целом, а *знание* о нем, точнее, *условия возможности* «априорного» знания об объектах, как тех, которые могут быть прямо или косвенно даны в опыте, так и тех, которые никоим образом, ни прямо, ни косвенно не могут быть даны ни в каком возможном опыте. Априорное знание — то, которое не происходит и не может происходить «из» опыта (даже если относится к предметам опыта), которое *безусловно* не зависит от него и в своем чистом виде вообще не содержит эмпирических понятий. Легко видеть, что понятием «априорного» охватываются все виды метафизического познания — и онтология, и теология, и космология, и рациональная психология. *Абсолютно всеобщее*, мир как *целое*, Бог и бессмертие не могут быть познаны путем «эмпирического обобщения» и никогда не «даны» как таковые. Они «ускользают» от нас за все пределы. В границах научного и философского, т.е. рационального и дискурсивного познания, далее, согласно Канту, *источником* этого рода знания не может быть признано и какого-либо сорта «откровение», «благодать», «мистический опыт», «озарение», «сверхлогический транс», «сверхумное видение», «экстаз» и т.п. Поэтому если априорное знание вообще возможно, то его *источником* может быть только сам познающий субъект, его собственная познавательная *деятельность*. Но в этом случае мы снова возвращаемся к исходному, основополагающему вопросу. Ведь ум — это активное, деятельное, творческое начало в человеке. Знание, *не зависящее* от чувственности, т.е. пассивного, рецептивного, воспринимающего начала в человеке, т.е. знание априорное, метафизическое, должно быть *свободно порождено* деятельностью мышления. Так каким же образом то, что создано свободно и самостоятельно, может *соответствовать* каким-то «вещам», существующим «самим по себе» вне и независимо от человека? Поэтому-то метафизический рационализм и не мог обойтись

без «предустановленной гармонии». Понятие Бога в философии рационализма — это просто результат и символ его *неспособности* решить вопрос о *связи* мышления и бытия, субстанции мыслящей и субстанции протяженной, понятия и вещи. Именно в этом пункте Кант усматривает главный недостаток рациональной метафизики и *отказывается* как от «предустановленной гармонии» — «самой удивительной из выдумок философии», так и от всех «доказательств» бытия Бога — этого «гнезда софистики».

Кант исходит из *конечности* мыслящего субъекта, из того, что *человек* есть единственный и истинный *субъект* познания, поэтому он возвращается к исходной точке и начинает с главного «трансцендентального вопроса»: «как возможно относящееся к предмету представление без воздействия этого предмета?»; «если такие интеллектуальные представления основываются на нашей внутренней деятельности, то откуда проистекает соответствие, которое они должны иметь с предметами, не порождаемыми ведь этой деятельностью...?»[1] Почему вещи «должны необходимо соответствовать тому образу, который мы себе составляем о них спонтанно и заранее»?[2] Откуда, например, мы знаем, что *любая* вещь, которую мы *можем* встретить в опыте, *обязательно* будет единством многообразного, будет связанной с другими вещами, будет иметь качественную определенность и количественные параметры, что всякое ее изменение будет иметь какую-то причину или основание, что все вещи вообще составляют в совокупности *одно* взаимосвязанное целое, «мир», и что *иначе быть не может*, что «противоположное невозможно»? Все, что было самосущим, самостоятельным «объектом» прежней метафизики — «сущее» и его «всеобщие предикаты», «мир в целом», Бог, душа и бессмертие — все это для Канта прежде всего и несомненно — человеческие *представления*, категории рассудка и идеи разума. *Реальность* их объектов вовсе не отбрасывается с порога — она *ставится под вопрос*: гордое имя «онтология» должно быть заменено скромным именем «аналитика рассудка»; построению метафизики должна быть предпослана «критика» познавательных способностей, которая должна дать ответ на поставленный главный трансцендентальный вопрос. Без него все наши утверждения о «сверхчувственном мире» остаются пустыми мнениями, а онтология — проблематической возможностью.

---

1 *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 431.

2 *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 105.

7. Идея трансцендентальной метафизики. Онтология и этика

Своеобразие «трансцендентальной философии» определяется единством трех основополагающих принципов: 1) *метафизика возможна* как совершенная, завершенная система абсолютного знания, как «аподиктическая наука»; 2) *существуют вещи «сами по себе»*, вне и независимо от человеческого знания и действия, как его первоначальные условия, «*аффицирующие*» *душу*, т.е. возбуждающие ее деятельность и доставляющие «материю ощущений»; 3) *человек свободен*: он обладает способностью *спонтанной*, самопроизвольной, целеполагающей и связующей (синтезирующей) ощущения деятельности, и *автономией* (самозаконодательством) воли.

Метафизика для Канта, как и для Вольфа, Аквината или Аристотеля, — «подлинная, истинная философия». Это, далее, *научная система*, т.е. «единство многообразных знаний, объединенных одной идеей». Идея же — это понятие о *форме целого*, которое должно быть дано *заранее*, с самого начала, для того, чтобы различные знания получали органическую связь. Но в отличие от традиционной метафизики субстанции трансцендентальная философия — это «критика разума» или, вернее, «изучение субъекта»[1]. Поэтому в ее основе лежит идея *автономии и достоинства личности*: «1) *свобода* каждого члена общества как *человека*; 2) *равенство* его с каждым другим как *подданного*; 3) *самостоятельность* каждого члена общества как *гражданина*»[2]. Кант подчеркивал, что в деятельности человека вообще, в науке и в метафизике в том числе, *практическое* определяет ценность теоретического и в *интенции* является первым, цели предшествуют средствам. Поэтому в решении важнейших вопросов «первой философии» он шел от понимания *человека* к определению возможности, сущности и назначения метафизики. В человеке главное — разум, как «сверхчувственное», как свобода, а не природа, т.е. «логос» и «этос», но не «фюсис». Отсюда появляются два главных *принципа* всей метафизики — *реальность* понятия свободы и *идеальность* пространства и времени[3]. Размышления Канта над сущностью моральной *обязанности*, долга

---

[1] Kants gesammelte Schriften. Bd. 17. S. 557.

[2] *Кант И.* Соч. на нем. и рус. языках. Т. 1. М., 1994. С. 283.

[3] *Кант И.* Соч. Т. 6. С. 239.

как *самопринуждения*, т.е. свободы как способности определить поступок одним только *представлением* о законе, иначе говоря, *безусловным* повелением без всякой *предшествующей причины* и *внешнего* принуждения, т.е., другими словами, размышления над понятием *личности* как автономного нравственного субъекта (и ее отличием от «вещи») и определили «коперниканский» переворот в понимании субстанции, а также мышления и *познания.* В морали яснее всего обнаруживается *самоценность* человека, его абсолютное достоинство как «субъекта всех целей». Именно и лишь поэтому в трансцендентальной философии всякая реальность берется «в аспекте субъекта», в связи с конечной целью человеческого существования, в контексте человеческой деятельности — в этом заключается смысл кантовского «субъективизма».

Метафизика, в сущности — это «практическое знание человека»[1], а не знание о Боге и т.п. «запредельном» и «потустороннем», ибо «все связано с человеком» и всякое знание о чем бы то ни было — это знание человека. Более того, метафизика и возможна, согласно Канту, исключительно потому, что человек — *моральное* существо, поскольку единственно в сознании категорического императива человеку *дано* абсолютное и безусловное, реальное сверхчувственное. Назначение и смысл метафизики — не «познание» особой «высшей» сферы независимой от него «действительности», но *просвещение* человека, содействие формированию в нем самом, в человечестве, *самосознания*, адекватного его собственной сущности, учение о конечных целях *его* «существования», о целях, которые он «задает» себе и осуществляет сам. Поэтому метафизика исходит из того, что царству природы противостоит «царство милости», как выражался Лейбниц, миру физическому — мир моральный, миру тел — мир личностей, мир «сверхчувственный», но не сверхчеловеческий. Метафизика действительно заслуживает названия высшей, главной и абсолютной науки, но вовсе не потому, что трактует о Боге. Она определяет *отношение* всякого знания к существенным целям человеческого разума, дает им порядок и связь, а главное — смысл; без метафизического знания все другое знание о каких бы то ни было объектах, чувственно воспринимаемых или сверхчувственных, телесных или «духовных», естественных или чудесных — бесцельны и бессмысленны, ибо «какое *применение* мы можем найти для нашего рассудка, даже

---

[1] Kants gesammelte Schriften. Bd. 18. S. 30.

в отношении опыта, если мы не ставим себе целей? Но высшие цели суть цели моральности...»[1].

8. Идеи разума

Высшие и конечные цели человеческой деятельности мыслятся в идеях разума. Идея, задающая *форму*, в которую должно укладываться растущее in indefinitum (неопределенно далеко) знание, должна быть дана с самого начала, a priori, чтобы всякое приобретаемое знание и всякий поступок складывались в единое целое, в *систему.* Цель, мыслимая в идее, *гипостазируется* в силу законов регуляции деятельности и таким образом возникает *идеал.* А именно, идеалы «Бога», «мира», «души», «бессмертия», «счастья», «высшего блага», «справедливости», «святости», «вечного мира» и т.д. Идея — не «абстракция», не «объект», не «сфера реальности». Это нечто первоначальное, определяющее, властвующее и коренящееся в силах и способностях субъекта; это формы деятельности, полагающей цель и мыслящей некоторый «горизонт», постоянно отодвигающийся по мере расширения опыта. Способность *первоначально* усматривать *всеобщее* и видеть всякое особенное (вещь и поступок) в его свете — это, собственно, и есть «разум». Лишь благодаря наличию в нем этой способности человек может мыслить всякий предмет как «часть» некоторого всеобъемлющего целого, «мира», всякое знание — как элемент «системы», «науки», всякий поступок — как часть «жизни», имеющей «смысл». В идее разума *полагается* то, чему всегда *подчинен* весь опыт, научный и жизненный, но что «само» *никогда* не встречается и не может встретиться как какой-то определенный и конечный «предмет»: оно никогда не «дано», хотя всегда «задано» человеком самому себе; и все, что дано, дано благодаря «заданному» идеей.

Бездонная глубина звездного неба молчаливо свидетельствует о неисчерпаемости природы: в ней нет «первого» и «последнего»; абсолютное находится не вовне, а во мне самом, не в объекте, хотя бы и самом «высшем» и «запредельном», а в субъекте. Всегда «при нас» находятся «первые начала» бытия и знания. Метафизика интересуется не объектами разума, число и многообразие которых бесконечно, «а только самим разумом», который не представляет собой неопределенно далеко про-

---

[1] *Кант И.* Соч. Т. 3. М., 1964. С. 669—670.

стирающуюся плоскость, «скорее его следует сравнить с шаром, радиус которого можно вычислить из кривизны дуги на его поверхности», т.е. если хорошенько вдуматься в источник «априорных синтетических суждений», т.е. в то, как образуются математические и метафизические понятия и утверждения, понятия о «вещах», в то, как мы вообще «судим» и «умозаключаем». Разум, по убеждению Канта, может и должен дать себе *полный*, *исчерпывающий* «отчет» в своих *простых*, *первоначальных* действиях. Именно так может быть построена *онтология* — как полное перечисление простых актов рассудка, которыми «схватывается» и строится объект опыта и сам опыт как единое связное целое объективных знаний.

9. Структура трансцендентальной метафизики

Метафизика как наука о предметах, существующих вне и независимо от сознания, следовательно, невозможна: «ноумены не даны науке»[1]. Чистое, не связанное с чувственным восприятием, самостоятельно «расширяющееся» спекулятивное мышление в одних лишь понятиях ни в одной точке не соприкасается с реальностью вне субъекта. Никакими ухищрениями невозможно «выковырять» объект из мышления. Другое дело — трансцендентальная метафизика, как опосредованное знание о любом возможном объекте разума через знание самого разума. Задача такого рода метафизики — «глубоко проникнуть в природу разума». Собственно, только из этого источника, «из самого существа мыслительной способности», и черпается всякая подлинная метафизика. Так можно найти *первоначальные условия*, как *формы деятельности*, благодаря которым и в которых «дается» нам любой объект — от камня на дороге до Бога.

Система философского знания у Канта, как и у Вольфа, первоначально разделяется на «формальную» и «материальную». «Формальная философия» — это логика, «*разумная наука*» не только по форме, но и по материи. В ней речь идет лишь о таких правилах рассудка, которые не зависят от всех объектов мышления, без которых мы просто не могли бы мыслить. «Материальная философия», в отличие от Вольфа, разделяется не только на теоретическую и практическую, «чистую» (рациональную) и эмпирическую, но и на «критическую» и «догматическую» части. Критическая часть является «пропедевтикой» (подго-

---

[1] *Кант И.* Соч. Т. 6. С. 199; Т. 3. С. 655.

товкой, приготовлением) к построению «науки» или «системы» *догматическим методом*, который Кант отличает от некритического «догматизма». Догматический метод — это, собственно, и есть научный метод, т.е. метод построения *системы*, которая невозможна без исходных принципов, «начал» и «элементов», как это понимали Платон, Аристотель, Евклид или Ньютон.

Чистая, или рациональная, философия, как *научная система*, т.е. *метафизика*, имеет две части — метафизику природы и метафизику нравов. Последнюю Кант разделяет на учение о *праве* как *внешнем* принуждении со стороны других *субъектов* и учение о *добродетели* как *самопринуждении*, самообязывании человека как посредством представления чистого закона нравственности, категорического императива, так и разнообразных подчиненных его форме максим.

В общем и целом эта часть системы описывает *сверхчувственное* «царство целей», *мир личностей*, связанных «практическим разумом», мир *отношений* между свободно самоопределяющимися субъектами, сферу разного рода *обязанностей*: перед самим собой, как человеком и личностью (естественным и моральным существом), перед другими субъектами, перед государством и Богом. В трудах Канта можно встретить мысль о том, что лишь этот «*моральный мир*» есть мир «умопостигаемый» (сверхчувственный). Даже Бог — гипостазированный «идеал» чистого разума, регулятивная идея, *имманентная* моральному миру человека, а также «объект», существование которого лишь *постулируется* «практическим разумом», т.е. *моральным* сознанием человека; его «бытие» есть *требование совести*, предмет моральной *веры*, т.е. *субъективной убежденности* совестливого человека, соблюдающего требования нравственного сознания, ибо без такого признания нельзя быть *уверенным* в достижении *высшего блага* доброго человека — совпадения моральности и счастья. Ведь не желать его невозможно, но и достичь своими силами нельзя.

10. Метафизика природы. «Вещь в себе» и «явление», ноумен и феномен

Разделяя метафизику на две части, Кант, тем не менее, искал *единую основу* для их непротиворечивого единства. Такую основу дает понятие свободы, «единственный факт чистого разума». Свобода обнаруживает себя в морали как *самозаконность*, а в познании — как *спонтанность*

рассудка и как способность мыслить *идеи.* Если же человек свободен, то он *создает себя сам*, следовательно, не может быть «творением» другого существа. Бога мы мыслим, по существу, как *морального законодателя*, причем представление о *внешнем* источнике моральной обязанности не только не необходимо для исполнения долга, но и *ослабляет* чистоту нравственного мотива, ибо добавляет к нему мотивы иного рода (наказание и награда), поддерживающие людей морально неустойчивых. Тем самым Кант окончательно лишил себя «поддержки» Бога и в решении главной метафизической проблемы об «истинно сущем» — что же обеспечивает и позволяет нам удостовериться в *соответствии* идей и вещей. Кроме того, Кант никогда не забывал, что *первоначальные условия* бытия конечного человеческого существа находятся вне его знания и его сил. В основе и за пределами маленького и хрупкого мира культуры, за горизонтом нашего понимания — безмерный, невообразимый и немыслимый, «темный» океан бытия «в себе». Кант прекрасно понимал также, что все попытки мистического, экстатического, «сверхумного» и т.п. «проникновения» в него остаются в лучшем случае самообманом, оставляя «посвященного» в кругу его собственных фантазий. Таким образом трудность «главного трансцендентального вопроса» еще более усугубилась: почему же все-таки вещи *необходимо* должны соответствовать тому образу, который мы составляем себе спонтанно и заранее, как в математике, так и в метафизике?

Решение напрашивается само собой: «до сих пор считали, что всякое наше мышление должно сообразовываться с предметами», однако метафизика и онтология как наука о действительно *всеобщем* возможны лишь в том случае, если сами *предметы* должны сообразовываться с нашей *способностью* познания[1], разумеется, как *предметы знания*, как предметы «для нас», а не «в себе». Или, иначе, «в априорном познании», т.е. математическом и метафизическом, «может быть приписано объектам только то, что мыслящий субъект берет из самого себя», как субъекта вообще, разумеется, а не того или иного Петра и Ивана. *Онтология* как знание «о всех вещах вообще», об «общих предикатах сущего», возможна лишь о вещах как «явлениях», феноменах, как о предметах *всякого* возможного *опыта* человека.

«Вещь вообще» — это, конечно, *понятие.* Категории — тоже понятия и понятия *человеческие.* Поэтому для понимания позиции Канта

---

[1] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 87.

нужно уяснить две вещи: во-первых, каким образом онтологические понятия (понятия предельной, вернее беспредельной общности) *необходимо* должны относиться к любому предмету, данному в чувственном восприятии, другими словами, как можно доказать их *объективную значимость* для всякой конкретной, эмпирически данной вещи. Во-вторых, что такое «явление», что такое «опыт» в отличие от просто «ощущения», «восприятия», «фантазии» и прочих «пучков» представлений, находящихся «в сознании», т.е. всего *субъективного.*

Метафизика возможна только в том случае, если познавательная деятельность *формирует* свой предмет: познается только то, что создается. Суть познания, как и человека вообще — деятельность; если бы он не был *способен* действовать, он не мог бы ни ощущать, ни воспринимать, ни мыслить, ни познавать. Поэтому сам предмет познания должен быть создан, «сделан» субъектом, но лишь в своих *определениях*, отнюдь не в своем *бытии.* «Существование» не есть *понятие*! Это не «предикат», который можно синтетически присоединить к понятию или аналитически вычленить в нем, как будто оно, например, в *понятии* Бога «уже мыслится». Существование немыслимо, «алогично». Если я говорю, что некоторая вещь в действительности, реально «существует», то я ровно ничего не добавляю к своему *понятию* о ней, я просто «полагаю» ее *вне* всех своих понятий и мышления и сознания в целом, вместе со всем, что я в ней мыслю, а также вместе со всем, чего я в ней не мыслю и чего я о ней не знаю, вместе со всем, что в ней мыслят другие и что в будущем могу узнать о ней я. Именно поэтому я вполне законно могу предположить *существование* вещей, о которых я ровно ничего не знаю.

Это бытие вне понятия — первоначальное условие возможности познания, *применения* наших познавательных способностей. Возможность познания уже предполагает реальность, но эта реальность как таковая, «в себе», просто «есть» — и более ничего. Если онтология желает рассуждать о всех вещах вообще, как они действительно, сами по себе существуют, то у нее ничего, кроме этого «полагания», *ожидания* (антиципации) некоторого возможного предмета определения, применения познавательных способностей, не остается. Как наука о бытии вне мышления она, вне всяких сомнений, может сказать, что, вообще говоря, что-то «есть», но всякое утверждение о том, *что* же, собственно говоря, «есть», связано с чувственностью и рассудком: вещь, чтобы получить определение, имя и форму, должна «аффицировать душу», войти

с нами в соприкосновение, пройти «сквозь строй души», «явить» себя. Это «вещь для нас», но *первоначальным условием* ее было само «полагание» реальности вне мышления, *давшее* нам предмет всех дальнейших определений — хоть и пустое, но *место*, которое заполняется знанием. Поэтому «вещь сама по себе» *всегда предполагается* нами во всяком акте *объективного* познания, уже одной только связкой «есть» в суждении. Само понятие «явление» *уже предполагает* то, *что* является нам в опыте. Вещь сама по себе, конечно, есть, но она *не есть* все, что мы о ней *знаем*. Вещи в себе постоянно находятся перед нами и постоянно предполагаются нами (даже самим актом самосознания), но все, что мы приписываем им, — это наши *представления*. Говорить же о том, что представление «сходно» с тем, что *не есть представление*, не имеет никакого смысла.

11. Трансцендентальная дедукция: онтология субъекта

Таким образом, о «реальности» какой-либо определенной и познаваемой вещи можно, согласно Канту, говорить лишь применительно к сфере опыта: без ощущения и восприятия понятия *не имеют связи* с предметом, остаются «пустыми». Сфера объективно-реальных и познаваемых вещей — это сфера опыта, если угодно — сфера имманентного. Вещи, которые не даны и не могут быть даны в опыте и в то же время мыслятся как нечто внешнее человеку (не моральное, не социальное, не сам разум), — это сфера трансцендентного, «потустороннего», с точки зрения науки и философии — отрицательное, ограничительное понятие «существования» вне мысли, первоначальных условий чувства и мысли, пустого места, в котором, правда, что-то есть, но что именно, мы сказать не можем. Метафизике, как высшей науке, как высшему и важнейшему роду человеческого *знания* остается, следовательно, лишь *граница* между тем и другим, имманентным и трансцендентным — «трансцендентальное». Это — знание границы, т.е. условий возможности или невозможности знания. Метафизика Канта — самосознание человека, знание всеобщих и необходимых форм его чувственности, рассудка, разума и воли, которыми опосредовано всякое внешнее воздействие на него. Этим формам *должно* быть подчинено всякое «многообразие», входя в *единство* опыта, сознания, жизни. Это не просто формы «единства», а именно *акты*, формы *деятельности*, соединения и синтеза многого в единое. Это формы спонтанного, первоначаль-

ного *самодвижения* субъекта, благодаря которым и в которых доходят до сознания, осознаются, воспринимаются и мыслятся любые объекты и другие субъекты. Кант как *метафизик*, *ученый* исходит из предположения, что эти формы, «формальное» в вещах и в воле, *общезначимы*, строго всеобщи, неизменны, что их число, если речь идет, как и положено в метафизике, о простом и первоначальном, *конечно*, что их можно разыскать и описать *исчерпывающим* образом, в *полной* и *завершенной* системе абсолютного знания.

Способность субъекта, его спонтанная активность, деятельность — вот «первое начало» всякого бытия и всякого знания. Все, что «дано» — сделано. Деятельность души *связывает* «многообразие ощущений» в «предметы», предметы — в «природу» и «опыт»: «мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами...»[1] *Присоединение* ощущений друг к другу, очевидно, само не есть ощущение, поэтому оно не принадлежит сфере чувственности, т.е. восприимчивости, способности *подвергаться* действию; следовательно это акт самодеятельности, спонтанности — «единственное основное априорное понятие, которое составляет в рассудке первоначальную основу всех понятий о предметах чувств»[2]. Познание и есть «соединение представлений». Понятия — различные способы «сложения» ощущений в «единство многообразного», «вещь». Все способы синтеза в конечном счете сводятся к двенадцати основным типам, соответствующим лишь двенадцати возможным способам соединения субъекта и предиката в суждениях — способам, давно известным и исчерпывающим образом описанным в формальной логике. В их основе лежат двенадцать *логических функций*, первоначальных форм *движения* субъекта, *форм* синтетических *актов* — «чистых рассудочных понятий» или, как их называл Аристотель, «категорий». Кант первым увидел в категориях первичные, простейшие *логические* формы, действия мышления. Они же — формы *познания*, как «схватывания» предмета. Они же и составляли гипостазированный «предмет» предшествовавшей Канту догматической «онтологии» в качестве «всеобщих предикатов сущего». Именно в этом пункте Кант соединяет логику, онтологию и теорию познания. Здесь их средоточие, общий корень, суть их «единства», ставшего предметом последующей «диалектики» в немецком идеализме.

---

1 *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 190.

2 *Кант И.* Соч. Т. 6. С. 192—193.

Поскольку, согласно Канту, далее, всякое соединение *предполагает* наличие некоторого *первоначального единства*, постольку высшим принципом метафизики и онтологии, первым началом всякого бытия и знания является «первоначальное синтетическое единство апперцепции». Всякий акт эмпирического схватывания предмета и его «понимания» по сути дела «подводит» его под единство самосознания, включает в целое опыта и жизни, поэтому без единства апперцепции были бы *невозможны* ни один «объект», ни «природа» как их закономерная связь, ни наука. Необходимо продумать этот пункт: принцип синтетического единства апперцепции *заменяет* у Канта прежние метафизические «первоначала» — архэ, материю, Единое, Бога и т.д., и источником этого поворота было кантовское представление о человеке.

12. Субстанция и деятельность: генезис предметности

Осталось разобраться, наконец, с самим «сущим» и вернуться к началу нашего рассуждения об основных направлениях метафизического «вопрошания», как выразился бы М. Хайдеггер. Общие определения сущего, категории, вместе с «дедукцией» их применения в опыте, т.е. доказательствами их всеобщности и необходимого отношения ко всякому возможному объекту природы, можно найти в «Критике чистого разума» Канта, в разделе «Трансцендентальная аналитика», который в более поздних сочинениях сам Кант называет «онтологией». В ней речь идет о категориях качества, количества, отношений и модальности. Как, однако, согласно точке зрения трансцендентальной философии, обстоит дело с самим «сущим», с «вещью», с «субстанцией»?

Догматическая онтология и классическая теория абстракции предполагают наличие некоторых самих по себе определенных вещей, а познание сводят к «абстрагированию» общих «признаков» этих вещей. Абстрагирование как *отделение* какого-то одного «признака» предполагает *отвлечение* от всего остального, что *есть* в вещи или ее чувственном восприятии, но нет в «абстрактном» понятии. Для такой теории бытия и познания категории — это, конечно, «самые общие», но именно благодаря этому и самые пустые, бессодержательные, неинтересные и ненужные понятия. Деятельность, активность мышления тем самым, правда, признается, но трактуется отрицательно, как «отвлечение», утрата и потеря того, что реально существует в самих вещах. Кроме того, деятельность мышления рассматривается как нечто внеш-

нее для самих вещей и несущественное для них: она их не затрагивает, они остаются самостоятельными и независимыми от познавательной деятельности, которая протекает вне них, в сфере представлений, «общих признаков», понятий.

Однако для того, чтобы увидеть и выделить «общее» в ряду вещей, надо сначала *объединить* вещи в этот «ряд». Кант указывал, что хотя в процессе образования *эмпирических* понятий вне всякого сомнения, имеют место умственные операции сравнения, отвлечения и выделения, сама *возможность* этих *вторичных* интеллектуальных действий обусловлена предварительными *первоначальными* синтезирующими актами рассудка, благодаря которым *возникает* и «дается» субъекту этот «ряд вещей». Противостоящий нам во внешнем мире «ряд вещей» вместе с их «общими признаками», «сходствами» и «различиями» — это не то, что «*дано*» нам само собой; оно не может быть результатом простого *внешнего воздействия* на человека. Догматическая онтология не сознает того, что «вещь», «сходство», «различие», «ряд», «общее» — не описание «данного» или того, что «есть», это описание того, что «дано» и «положено» *деятельностью понятия.* В виде «ряда сходных предметов» нам «дана» система бессознательно сработавших логических функций. *Число*, например, — не идеальная «вещь», не «свойство» вещей «самих по себе», не их отношение, порядок и связь, не вечная «гармония» мира и т.п., а форма *связывания* и *упорядочивания*, структура *деятельности.* Аналогично обстоит дело и в естествознании. Физикализм, для которого мир, реальность есть совокупность частиц, корпускул, атомов, молекул и т.п., — ложная онтология. Подлинная онтология, как и всякая подлинная метафизика, «заимствуется из существа мыслительной способности», которая с самого начала лежит *в основе* всякого физического «опыта», математического и физикохимического размышления и определяет первичную структуру, форму их «предметов» и «явлений». Метафизика должна включать в себя и исследовать только те понятия и принципы, без которых не может обойтись ни один математик, физик и химик, поскольку он мыслит какой-нибудь объект или связь объектов, будь то ряд натуральных чисел, элементарные частицы и силы, химические элементы, виды растений или животных.

Для того чтобы понять возможность и сущность такого рода онтологии, достаточно обратить внимание хотя бы на то, что мы, строго говоря, вообще никогда не *видим ни одной* «*вещи*», ибо все, что мы видим, — это всего лишь «отдельные» стороны, аспекты, «части» в той

или иной ситуации, в том или ином свете, тем или иным чувством и т.д. Мы понимаем, что «вся» «как она есть», «сама по себе» она нам не дана. Поэтому вещи не «воспринимаются», они *мыслятся*, благодаря тому, что мы *относим* отдельные, прерывные, разрозненные восприятия и потенциально бесконечные, всегда незавершенные знания к *одной и той же* «основе», «субстрату», «субстанции», «вещи», к тому «нечто», о котором все и «сказывается». Ее *тождественность себе*, длящееся бытие как одного целого — *функция мышления*. Их не могут обеспечить и гарантировать ни вещь «сама по себе», ни чувственное восприятие. Этот *переход* от субъективного ощущения к суждению об «объекте», это *отнесение* различных восприятий к одной и той же вещи и составляет сущность «понятия», которое таким образом «схватывает» восприятие и *объективирует* его. Благодаря деятельности мышления возникает «объективный мир», мир «предметов», «реальность». На ступени обыденного сознания «вещь» кажется самосущей субстанцией вне сознания, абсолютной реальностью: нас не будет, а она останется. Но по мере развития самосознания и знания о вещи то, что казалось «самой» вещью, оказывается субъективным *представлением*, *знанием* о ней, а «сама она» уходит и ускользает куда-то «за» свое «явление», все глубже и тлубже и становится все загадочнее. В действительности она всегда «в нас» как логическая функция объективации восприятия, «перцептивная гипотеза», как понятие, упорядочивающее и связывающее восприятие. Мы не познаем «предметы», которые как-то «переселяются» в наши души, мы познаем *предметно*. «Познать» нечто — значит оформить свои восприятия «предметно», отнести их к одному и тому же объекту и тем самым связать, включить в единую связь опыта: «эта простая мысль и составляет сущность критического идеализма»[1].

§ 4. ОНТОЛОГИЯ «ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ» И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМА

Позитивизм — широко распространенное и чрезвычайно популярное во второй половине XIX в. философское течение, основатели которого Огюст Конт и Джон Стюарт Милль выступили с резкой критикой

[1] *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912. С. 58.

традиционной «спекулятивной метафизики», провозглашая ориентацию на «позитивное» знание, которое опиралось бы исключительно на факты и было бы бесспорным, точным, практически полезным и конструктивным.

Представители этого направления исходят из того, что все подлинное, «положительное» знание может быть получено как результат исследований специальных наук, философия же как особая наука, претендующая на содержательное исследование реальности, не имеет права на существование. Провозглашая своей основной задачей очищение науки от «метафизики», позитивизм, естественно, отрицает и онтологию как особое учение о первоосновах бытия, сосредоточивая свое внимание на разработке естественно-эмпирической теории познания, которая была бы свободна от всех метафизических (и прежде всего онтологических) предпосылок.

Стремясь придать своим гносеологическим концепциям всеобщий характер, позитивизм не обходится без утверждения универсальных принципов, законов или методов осуществления познавательной деятельности. Но теория познания, претендующая на универсальность своих положений, невозможна без каких бы то ни было онтологических оснований: она или открыто формулирует их, или неявно подразумевает, или сама превращается в онтологию. Всеобщность утверждаемых позитивистами принципов, законов и методов предполагает наличие в их учениях метафизического содержания, в том числе и некоторых онтологических предположений, касающихся как фундаментальных основ бытия, так и природы человека.

Позитивистские взгляды Конта и Милля формировались в атмосфере острой интеллектуальной оппозиции к господствующей традиции идеализма гегелевской школы. Именно в гегельянстве основатели позитивизма видели образец той спекулятивной метафизики, преодоление которой они считали своей главной задачей. Однако, анализируя философские концепции, следует обращать внимание не столько на те идейные конструкции, которые их создатели открыто выдвигают и отстаивают, сколько на их скрытые предпосылки, часто оказывающиеся общими даже для конкурирующих систем и неосознанно разделяющиеся сторонниками вроде бы самых непримиримых учений. Эти предпосылки обычно кажутся настолько самоочевидными, что не требуют внешнего выражения, и настолько общими, что иной способ представления вещей просто не приходит в голову. Они так же незаметны, как воздух, кото-

рым мы дышим, и лишь реальная история развития конкурирующих концепций обнаруживает в их началах одни и те же базисные предпосылки. Все наиболее серьезные преобразования в философии, науке, да и в человеческой культуре в целом, связаны, как правило, с обнаружением и пересмотром таких базисных предпосылок.

Базисной предпосылкой западноевропейской философии, начиная с Нового времени и практически до середины XX в., был гносеологический фундаментализм, который выражал наиболее общее умонастроение эпохи, состоявшее в том, что из всех возможных отношений человека к миру в качестве основного выделялось именно познавательное отношение. При этом мир понимался прежде всего как то, что надлежит познать, а человек — как существо по преимуществу познающее. Мыслители, разделявшие это умонастроение, видели главную задачу философии в том, чтобы отыскать твердое основание, которое могло бы стать непоколебимым фундаментом достоверного знания, а также выработать метод, гарантирующий построение на этом фундаменте научной системы представлений о мире, надежно защищенной от ошибок и заблуждений.

В поисках непоколебимого фундамента философы обращались к исследованию естественно-природных познавательных способностей человека и в зависимости от того, находили ли они гарантию самоочевидности знания в «естественном свете разума» или в «непосредственных свидетельствах чувственного опыта», их фундаментализм принимал рационалистический или эмпирический характер. В первом случае достоверность знания опиралась на *выведение* его содержания из интуитивно ясных основоположений разума, во втором — на *сведение* этого содержания к совокупности чувственно достоверных фактов. В течение столетий эти концепции находились в состоянии конкурентной борьбы и все же оставались двумя линиями развития единой базисной предпосылки. Сама категоричность осуждения «метафизики» рационалистических доктрин показывает, что конфронтация между «позитивной философией» и гегельянством есть результат разногласий в рамках единой парадигмы. Когда речь идет действительно о смене базисных предпосылок, прежние системы уже не возбуждают столь острых реакций, к ним начинают относиться со спокойным интересом и даже с некоторым почтением, как к музейным экспонатам.

Позитивная философия восходит к традициям английского эмпиризма, заложенным Бэконом и Локком; ее непосредственными предше-

ственниками считают Даламбера, Тюрго и Сен-Симона, но наибольшее влияние на формирование позитивизма оказали идеи Давида Юма.

Еще Френсис Бэкон, опасаясь, что предвзятые мнения, убеждения или верования могут оказать на формирование научных теорий влияние более значительное, чем согласие с наблюдением или экспериментами, выдвинул программу очищения науки от «идолов». Но он был все же твердо убежден в том, что эмпирический опыт имеет дело с существующей независимо от этого опыта действительностью. Локк признает независимое существование уже только за первичными качествами. Юм отказывает в самостоятельности существования и первичным качествам тоже. Он предлагает рассматривать чувственные впечатления не как форму «предъявления» человеческому сознанию внешних предметов, а как последнюю «данность», за которой уже нет какой бы то ни было скрытой сущности. Юм отрицает онтологическую предзаданность содержания нашего эмпирического опыта, полагая, что в нем не представлено ничего, кроме самого опыта. Опыт ничего не говорит нам о бытии, поскольку не содержит в себе никакого отдельного впечатления бытия. Идея бытия ничего не прибавляет к содержанию опыта: «Просто думать о какой-либо вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же»[1]. Эта идея происходит не из опыта, а из сознания, благодаря «естественной склонности» человека рассматривать впечатления и идеи, которые он воспринимает и помнит, как существующие. Но что же склоняет его присоединять почти к каждому чувственному впечатлению эту пустую, с точки зрения Юма, идею?

Чувственные восприятия, составляющие фундаментальную основу эмпирического опыта, фрагментарны. Человек воспринимает лишь то, что непосредственно находится в сфере действия его чувств. Когда он засыпает, отправляется в путешествие или даже просто отворачивается, восприятия исчезают или изменяются. Но стоит ему проснуться, возвратиться в родные места или вновь повернуть голову в исходное положение, исчезнувшие восприятия возвращаются. Например, получив письмо от друга из-за океана, человек непосредственно воспринимает только лист исписанной бумаги. Но чтобы объяснить себе появление данного предмета на своем письменном столе, он представляет себе и этого друга, и город, указанный в адресе, и океан, и почтовый корабль, и массу других непосредственно не воспринимаемых звеньев, связыва-

1 *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 162.

ющих восприятие письма с воспоминанием о друге в единую цепь непрерывных событий.

В подобных случаях обычно предполагают, что впечатления, которые постоянно воспроизводятся в восприятиях, или представления, заполняющие пробелы между ними, пребывают в своей обычной связи, несмотря на видимые перерывы, а их постоянно возобновляющиеся появления обусловлены существованием объектов восприятия даже тогда, когда они не воспринимаются. Перерывы в чувственном восприятии психологически компенсируются предположением о непрерывности и независимости существования внешних объектов. При этом, согласно Юму, «мы не только *воображаем* (feign) такое непрерывное существование, но *верим* (believe) в него»[1]. Вера в объективность вещей является психологической конструкцией, которая помогает человеку преобразовать прерывистые впечатления в идею непрерывного существования предмета, связанного с другими предметами, образующими в своей совокупности весь внешний мир.

Рассмотрение мира, как существующего независимо от чувственного восприятия, есть, конечно, определенная онтология. Именно против такой «профанической» онтологии и выступал Юм, считая веру в независимое существование объекта выходящей за пределы опыта. Такая вера не оправдана ни чувством, ни разумом, которые не в состоянии дать никаких гарантий независимого существования объектов. Вера в реальность объектов, существующих независимо от человеческого сознания, «всецело зависит от *воображения*»[2]. Тем не менее она одерживает верх над теоретическими размышлениями, поскольку опирается на «природный инстинкт» или «естественную склонность», свойственную человеческому духу.

Отвергая «профаническую» онтологию внешнего бытия, Юм все-таки неявно ввел в свои рассуждения некоторые предпосылки онтологического характера. Правда, речь у него идет уже не об онтологии внешнего бытия, а об онтологии человеческого духа, о способе устройства и функционирования сознания, о коренных принципах мышления, выраженных в естественном инстинкте. Если считать, что онтология не существует сама по себе, а определенным образом связана с гносеологией (а это по всей видимости так), то такое предположение выступает одновремен-

[1] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 319.

[2] Там же. С. 304.

но и как утверждение некоторых фундаментальных характеристик человеческого духа, и как онтологическое обоснование теории познания.

***

Позитивизм как философское направление, развивающееся в русле юмовской традиции, воспроизводит в различных вариантах и его отношение к онтологии, т.е., концентрируя внимание на отрицании ее содержательной части, сохраняет в явной или неявной форме универсальные априорные предположения о познавательных способностях человека, сущности познания, принципах его организации и т.п.

Конт объявляет теорию, так или иначе признающую существование объективной реальности (независимо от того, приписывается этой реальности материальный или идеальный характер), «метафизикой», представляющей уже пройденный этап развития философской мысли. Природа есть только то, что может быть предметом чувственного опыта, поэтому в ней не следует искать какой-либо скрытой внутренней сущности, принципиально отличной от того, что непосредственно дано человеку в его чувственном восприятии. Чтобы увидеть природу в ее подлинном свете, исследователю достаточно просто раскрыть глаза на мир. Единственная проблема заключается в том, чист ли его взгляд, фиксирует ли он только то, что действительно видит, или стремится отыскать в природе химеры, созданные воображением, предрассудками и пристрастием. Предшествующая позитивизму философия была переполнена такими химерами и спорами об их существовании, свойствах и особенностях. Продолжать эти споры дело совершенно безнадежное. Их следует просто прекратить, поскольку «никакие концепции нашего воображения, по своей природе неизбежно недоступные нашему наблюдению, не могут... подлежать ни действительно решительному отрицанию, ни такому же утверждению»[1]. Но для того чтобы гарантировать от возобновления подобных споров в дальнейшем, следует радикально переформулировать саму задачу познания.

Наука, согласно Конту, должна отвечать не на вопрос *что* является нам, но исключительно на вопрос *как* протекают явления; ее задача состоит в том, чтобы скрупулезно и беспристрастно описывать данные опыта. В результате такого непредвзятого наблюдения и тщательного

---

[1] *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 1910. С. 36.

описания между наблюдаемыми явлениями должны сами собой выявиться определенные устойчивые последовательности и сходства, которые и будут выступать как обнаруженные чисто эмпирическим путем законы взаимосвязи явлений. Установленные таким способом законы не претендуют на объяснение того, *что* скрывается за наблюдаемыми явлениями, а лишь описывают, *какова* их устойчивая последовательность. Задача ученого, как ее понимал Конт, «состоит в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и низведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий»[1].

Закон с точки зрения позитивной философии есть выражение некой тождественности, сохраняющейся в последовательности чувственных восприятий. Если ряд наблюдений будет достаточно длинным, в нем в конце концов сама собой, без всяких предварительных теоретических построений, обнаружится определенная регулярность, которая даст нам возможность на основании прошлого опыта предвидеть (именно предвидеть, а не предугадывать, как это делала прежняя философия) явления и события, закономерно продолжающие этот ряд. «Знать, чтобы предвидеть», — таков был девиз, провоглашенный Контом. Но сама возможность предвидения даже в том крайне осторожном варианте, который предлагает «позитивная философия», онтологически обосновывается предположением о наличии определенного и неизменного порядка в последовательности событий. Причем это онтологическое предположение является более сильным, чем у Юма. Юм говорит о естественной склонности человеческого ума, создающего психологические конструкции объективного мира в своем воображении; Конт утверждает наличие определенного порядка в самом физическом мире. Решительно подчеркивая, что точное наблюдение и строгое описание призваны прежде всего предохранять научное знание именно от проникновения в него произвольных продуктов воображения, он признает тем самым, что порядок, выраженный в законах, существует независимо от человека и лишь раскрывается перед ним в процессе познания.

С еще большей определенностью говорит о существовании универсального порядка природных явлений Милль. Он выражает твердую уверенность в том, что индуктивная логика требует допущения некоторого всеобщего принципа, который позволял бы переходить от на-

---

1 *Конт О.* Курс позитивной философии. СПб., 1900. С. 8.

блюдаемых фактов к теоретическим обобщениям. В основе индуктивного вывода лежит убеждение в том, что течение природных процессов всегда остается единообразным и тождественным. Если такого единообразия не существует, то все индуктивные обобщения оказываются беспочвенными, поэтому, как говорит Милль, «в самом определении индукции подразумевается некоторый принцип, некоторое предположение, касающееся строя природы и порядка Вселенной... Положение, что строй природы единообразен... есть основной закон, общая аксиома индукции»[1]. По мысли Милля, индуктивная логика выступает как универсальный метод беспредпосылочных рассуждений, фиксирующий и обобщающий устойчивые последовательности чувственных переживаний и ощущений субъекта. Она представляет собой «нейтральную почву», на которой могут найти взаимопонимание представители различных научных школ и направлений. Однако условием достижения такого взаимопонимания является определенное онтологическое допущение: природа проста и упорядочена, и все, происходящее в ней, закономерно и необходимо.

Не следует строить домыслы о том, что составляет глубинную сущность и скрытые причины явлений, достаточно предположить, что в том, *как* они происходят, проявляются определенная последовательность и постоянство. Такое предположение составляет онтологическую основу философии Конта и Милля и выступает тем твердым фундаментом, на котором они предлагают строить здание «позитивной науки», строго придерживаясь метода индуктивного вывода из непосредственно наблюдаемых фактов. Выступая за исключение «метафизики» из науки, позитивизм приходит к отрицанию содержательного компонента онтологии. Однако признавая наличие определенного порядка взаимосвязи явлений, раскрываемого исключительно при помощи наблюдения и индукции, «позитивная философия» в тоже время сохраняет два других ее компонента: априорность и универсальность.

***

К середине XIX столетия позитивизм распространился по всей Европе и стал одним из господствующих философских течений. Стремление к созданию философии и науки, свободных от метафизики,

[1] *Милль Дж. Ст.* Система логики. М., 1899. С. 245.

охватило многих выдающихся ученых; Максвелл, Кирхгоф, Майер и многие другие утверждали, что для установления самых фундаментальных законов науки необходимы и достаточны лишь наблюдения и описания фактов. Выражением этих стремлении стала возникшая в 70—80-х гг. XIX в. философия «чистого опыта» — эмпириокритицизм, созданная одновременно и независимо друг от друга швейцарским философом Рихардом Авенариусом и австрийским физиком Эрнстом Махом.

Эмпириокритики продолжают общую традицию Юма, Конта и Милля, отличаясь от первых позитивистов, с одной стороны, еще большей радикальностью своих антиметафизических устремлений, а с другой — более детальным анализом самого понятия опыта. Однако и в их построениях, наряду с глубокой критикой традиционной онтологии, можно обнаружить и собственные онтологические допущения.

Приступая к исследованию опыта, Авенариус выделяет в нем два момента: содержание и характер. Под содержанием он понимает то, что, собственно, представлено в опыте, под характером — его качественное своеобразие, т.е. выступает ли он как догадка, вера, убеждение, знание и др. Своей задачей Авенариус считает анализ не столько характера, сколько содержания опыта, причем не единичного содержания отдельного опыта, а общего содержания того, «что дано в наличности и именно в такой мере, как этого требует ответ на вопрос: *что такое все*? Не в смысле какого-то первовещества, но в смысле присущего всякому созерцанию совокупности наличного»[1]. Авенариуса интересуют прежде всего наиболее общие, универсальные характеристики всякого опыта, рассмотренные со стороны его содержания. Он стремится получить ответ на вопрос: *что* есть все то, что составляет содержание нашего опыта? Сама постановка этого вопроса уже содержит в себе возможность ответа в духе традиционной онтологии. Однако Авенариус надеется избежать такого ответа путем исключения из своей философской системы свойственного всем прежним учениям фундаментального заблуждения, которое он называет *интроекцией.* Что же представляет собой это фундаментальное заблуждение?

Исходной формой человеческого опыта Авенариус считает наивное, свободное от всяких концептуальных компонентов «живое созерцание» каждым индивидом вещей и мыслей, входящих в его «эмпирический

[1] *Авенариус Р.* Человеческое понятие о мире. М., 1901. С. 8.

мир». Все вещи, за исключением одной, составляющие этот «мир», проявляют себя в самых разнообразных механических движениях. И только одна вещь — сам индивид — проявляет себя также и в действиях, имеющих более чем просто механический характер. Он способен мыслить, желать, чувствовать и в то же время воспринимать свои мысли, желания и чувствования как непосредственную данность. Допущение, что другие люди также способны руководствоваться в своих действиях мыслями, чувствами, волей, что их действия так же, как и его собственные, имеют больше чем чисто механическое значение, выводит человека из этого первоначального наивного состояния.

С этого момента человеческий опыт распадается на две части: эмпирическую и гипотетическую. К эмпирической относится все то, что составляет для каждого человека сферу его собственного опыта, к гипотетической — все то, что он относит к сфере опыта другого человека. Гипотеза о том, что поведение другого человека, точно так же, как и собственное, имеет более сложный, чем просто механический, характер, определяется Авенариусом как «основное эмпириокритическое допущение принимаемого человеческого равенства»[1]. Это допущение, безусловно, имеет априорный характер и относится к тому, что лежит за пределами индивидуального опыта, поскольку никакое чувственное восприятие отдельного человека ничего не говорит ему непосредственно о чувствах, мыслях и переживаниях других людей. Признавая в Другом такого же человека, как и Я сам, человек, строго говоря, выходит за пределы своего непосредственного опыта. (Назовем допущение «принимаемого человеческого равенства» онтологическим допущением 1.)

Такое допущение, хотя оно и является априорным, само по себе, как считает Авенариус, еще не является «метафизическим», при условии, что человек приписывает Другому только такое «всеобщее содержание опыта», которым он обладает сам. В подобном случае происходит лишь распространение собственного опыта на Другого, т.е. только «количественное умножение той же самой формы опыта, но не качественное утверждение какой-то новой формы»[2]. Допущение «человеческого равенства» становится питательной почвой для «метафизики», когда для объяснения опыта Другого человек предполагает в нем наличие такого содержания, которое принципиально отличается от непосредственно

---

[1] *Авенариус Р.* Человеческое понятие о мире. М., 1901. С. 12.

[2] Там же. С. 13.

воспринимаемого содержания его собственного опыта. Я мыслю, чувствую, желаю... но никогда не становится предметом моего восприятия мышление, чувство или воля как таковые. Мои собственные мысли или желания воспринимаются мной только в том случае, если я *мыслю* или *желаю*, и в силу этого составляют содержание моего непосредственного опыта. Но чтобы объяснить возможность существования мыслей и желаний в опыте Другого, я «вкладываю» в него мышление или волю как присущие ему особого рода *способности*, обеспечивающие возможность мыслить и желать, хотя результаты проявления этих способностей — мысли и желания Другого — принципиально недоступны моему непосредственному опыту. Такое вкладывание в Другого в качестве *присущих ему* способностей того, что для меня самого составляет лишь непосредственное переживание, и называется в эмпириокритицизме интроекцией.

Интроекция порождает идею существующего назависимо от моего опыта и непосредственно этому опыту недоступного «внутреннего мира» Другого, по аналогии с которым человек начинает рассматривать и свои мысли, чувства и переживания, как принадлежащие к его собственному «внутреннему миру». Далее, чувственное восприятие также раздваивается на предмет и его представление, существующее во внутреннем мире. Поскольку же каждый человек считается имеющим свой собственный внутренний мир, возникает идея общего для всех «внешнего мира», объективное существование которого гарантировало бы для всех людей общность их представлений о бытии. Таким образом, благодаря интроекции, естественное единство эмпирического мира расщепляется по двум направлениям, порождая, с одной стороны, онтологический дуализм внешнего и внутреннего мира, а с другой — гносеологическое противопоставление субъекта и объекта, в результате чего и возникает метафизическое удвоение мира и разделение опыта на внешний и внутренний.

Все теологические и метафизические учения, от первобытного анимизма, одушевляющего не только человека, но и животных, растения и камни, и до самых изощренных философских течений, рассматривающих мир как результат саморазвития абсолютной идеи или сводящих его к независимой от сознания материальной субстанции, обязаны своим существованием, как полагают эмпириокритики, именно интроекции, поэтому исключение интроекции становится стержнем их критической программы. Интроекция возникает из допущения (гипотетического),

что движения и речь другого человека имеют тот же характер, что и мои собственные. Пока человек свободен от присутствия и влияния Другого, опасности интроекции не существует. Однако человек не может жить в абсолютном одиночестве, как, впрочем, не может и строить свои отношения с другими, исходя из того, что они ничем не отличаются от животных, деревьев или камней. Но источником интроекции является не «допущение человеческого равенства» само по себе, а лишь его некорректное применение. Поэтому, прежде чем допустить, что опыт другого человека подобен моему собственному, необходимо внимательно исследовать собственный опыт, чтобы не приписывать Другому ничего сверх того, что составляет его непосредственное содержание.

Чтобы сохранить единство эмпирического мира, полагает Авенариус, следует прежде всего определить чувственный опыт как единственную основу человеческого познания. «Опыт, — говорит он, — не совершается по отношению к чему-то первоначально имеющемуся, а сам есть то, что первоначально имеется, первая и единственная реальность»[1]. При этом различия между составляющими содержание этого опыта компонентами — лишь кажущиеся различия, поскольку все эти компоненты обладают одной природой. «В ряду вещь — образ — мысль его члены не различаются между собой: их различие количественное, но не качественное, не принципиальное. Все они одной природы, что и обусловливает возможность перехода от одного к другому, сравнимость»[2]. Признание в качестве единственной реальности содержания нашего эмпирического опыта и утверждение принципиальной однородности всех его составляющих имеет априорный и универсальный характер, поэтому его также можно считать имеющим онтологический характер. (Назовем его онтологическим допущением 2.)

Благодаря этому допущению снимается проблема согласования внутреннего и внешнего, ибо исчезает всякое различие между физическим и психическим и остаются только однородные элементы единого и единственного эмпирического опыта, которые мы лишь по привычке к интроекции относим к внутреннему или к внешнему миру. На самом деле нет никаких изолированных, замкнутых в неком особом «внутреннем мире» чувств, желаний и мыслей. Чувственный мир един и принадлежит одновременно как к области физического, так и к области

---

1 *Авенариус Р.* О предмете психологии. М., 1911. С. 31.

2 *Мах Э.* Познание и заблуждение. М., 1909. С. 13.

психического. «Граница между физическим и психическим проводится единственно лишь в видах *практичности* и только *условно*»[1].

Уточнение первоначального «допущения человеческого равенства» (названного ранее онтологическим допущением 1), состоящее в том, что другой человек не имеет и не может иметь никакого привилегированного «внутреннего» мира, так или иначе отделенного от мира эмпирического, в совокупности с онтологическим допущением 2, согласно которому и вещи и мысли суть не что иное, как комплексы однородных элементов, минимализирует опасность интроекции. Поскольку под миром отныне понимается исключительно «совокупность всего данного в опыте или всего, что вообще может быть дано в опыте»[2], для интроекции просто не остается места, и на передний план выдвигается «эмпириокритическая принципиальная координация».

Если мир есть совокупность данного в эмпирическом опыте, то единственное отличие моего Я от всех других предметов состоит в том, что в содержание моего опыта входят собственные мысли, желания и чувства. Причем эти мысли, желания и чувства «даны» мне точно таким же способом, как и любой другой элемент опыта. Опыт, касающийся «внешнего» предмета, — тот же, что и касающийся «внутреннего». В этом отношении эмпириокритицизм не делает никакого различия между восприятием и рефлексией. Существует эмпирическая наличность, разделяемая на две части: Я и не-Я (или Среда). Но это разделение в значительной мере условно, поскольку имеется неразрывная координация этих частей, в которой «каждому конкретному Я приурочено специальное не-Я; каждому конкретному не-Я приурочено индивидуальное Я. Или, выражаясь обычным языком, Я и Среда являются не только оба первоначально находимыми *в одном и том же смысле*, но и всегда оба — первоначально находимы *вместе*»[3]. Именно абсолютная невозможность полностью отделить Я от среды и составляет суть принципиальной эмпириокритической координации. Жизнь человека, как ее понимают эмпириокритики, всегда и вся — без остатка — есть «бытие-в-среде», неразрывное единство, в котором никогда нельзя провести точную границу, отделяющую Я от не-Я, поскольку эта среда всег-

---

[1] *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М, 1908. С. 254.

[2] *Авенариус Р.* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил. СПб., 1912. С. 30.

[3] *Авенариус Р.* О предмете психологии. С. 13.

да выступает как «моя и только моя» среда. Эрнст Мах находит яркую метафору, прекрасно представляющую эмпириокритицистский образ мироздания все элементы, как физические, так и психические, говорит он, «образуют *одну* связанную воедино массу, которая приходит в движение *вся*, если прикоснуться к одному из этих элементов... для изображения существующего здесь отношения совершенно непроизвольно напрашивается образ густой массы, которая в некоторых местах (наше Я) гуще, чем в других»[1].

Человеческое Я, представляющее центр принципиальной координации, есть не более, чем «сгущение среды», образуемое в результате ассимиляции элементов опыта. Постоянным является только центральное положение каждого Я в его индивидуальной, «собственной» среде, что же касается его содержания, то оно постоянно меняется по мере накопления ассимилированных в нем элементов опыта. По существу Я — это и есть совокупность накопленного индивидуального опыта, отличающего как одно Я от другого, так и каждое Я от самого себя, в ином временном интервале его существования. «Я, — отмечает Мах, — это комплекс воспоминаний, настроений, чувствований, с изменением их меняюсь и я, но малозаметно, поскольку постоянно. Не может быть абсолютной самотождественности Я»[2]. Изменение содержания человеческого Я осуществляется в строгом соответствии с принципом наименьшей меры сил (принципом экономии мышления). Суть этого принципа состоит в том, что всякое новое впечатление накладывается на то, что уже содержится в душе, как ее прошлый опыт, таким образом, чтобы свести к минимуму его возможные изменения. Принцип экономии мышления в философии эмпириокритицизма принимается как «принцип развития души»[3] (и может быть рассмотрен как онтологическое допущение 3, характеризующее универсальный порядок ассимиляции опыта, составляющего содержание человеческого Я).

Провозглашенная эмпириокритицизмом программа очищения науки от метафизики предполагала элиминацию всех онтологических предпосылок. Однако ряд неявно заданных априорных и универсальных допущений оказался достаточным основанием для того, чтобы в рамках самого этого учения сформулировать положение, весьма близкое духу

---

[1] *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. С. 35.

[2] Там же. С. 25.

[3] *Авенариус Р.* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил. С. 3.

традиционной онтологии: «Всякое бытие по содержанию должно мыслиться как ощущение, а по форме — как движение. Таково, следовательно, то понятие, под которое можно подвести все сущее»[1]. Утверждая, что мир каждого человека таков, каким он ему кажется, что никакой разницы между видимостью и бытием не существует, эмпириокритицизм одновременно предполагает наличие столь прочной закономерной связи между явлениями, что «с течением времени человечество усвоит себе картину мира, которая получит значение для всех его членов»; более того, «мы можем прийти к теориям, которые имели бы силу и для существ, обладающих иными внешними чувствами, чем мы, если бы эти существа перевели упомянутые теории на язык *своих* внешних ощущений»[2]. Французский математик и философ А. Пуанкаре, весьма близкий по своим взглядам к эмпириокритикам, распространяет уверенность в том, что, несмотря на субъективность нашего эмпирического опыта о мире в нем, тем не менее, господствует единый универсальный порядок, не только на иные пространства, в которых могли бы жить «существа с иными чувствами», но и придает этому порядку вечный характер. «Два ума, наблюдающие нашу Вселенную в разные эпохи, отстоящие друг от друга на миллионы лет, — говорит он, — могли бы зафиксировать разницу в законах. Но как бы ни велико было это различие, мы всегда можем вообразить ум, который... будет в состоянии произвести синтез и соединить в одну-единственную формулу, лишенную противоречий, обе частные и приближенные формулы»[3].

Не следует строить догадок и предположений о природе универсальной закономерности, достаточно знать функциональные последовательности ее проявлений. А они обнаружатся сами собой, если достаточно долго наблюдать и описывать порядок нашего эмпирического опыта. Сама наша способность к осуществлению этого опыта и формы его осуществления по природе своей таковы, что полное описание и будет полным объяснением действительности. Однокачественность элементов индивидуального опыта и сходство содержания этого опыта с опытом другого человека образуют онтологический фундамент, обосновывающий однородность и универсальность всякого возможного опыта.

---

[1] *Авенариус Р.* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил. С. 76.

[2] *Петцольд И.* Проблема о мире с точки зрения позитивизма. СПб., 1911. С. 145.

[3] *Пуанкаре А.* Последние мысли // О науке. М., 1983. С. 419.

В прежних философских системах в качестве такого основания выступали допущения различного рода метафизических (трансцендентных) сущностей, будь то Бог, космический Ум, Абсолютная идея, материя или причина. Базисные допущения эмпириокритицизма касаются только природы человека и характера его эмпирического опыта, поэтому можно сказать, что здесь мы имеем дело не с полной элиминацией онтологических предпосылок, а лишь с переходом от трансцендентной онтологии к имманентной (дальнейшее развитие позитивистской традиции вытесняет эти предпосылки в сферу социально-исторических коммуникаций, порождая уже новую, социокультурную онтологию).

§ 5. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЗНАНИЙ В ФИЛОСОФИИ НЕОПОЗИТИВИЗМА И ПОСТПОЗИТИВИЗМА

Под онтологией всегда понималось знание о сущностных формах бытия и фундаментальных принципах его устройства. При этом само бытие рассматривалось как нечто независимое от познающего человека, противостоящее ему. Уже в древности (по крайней мере, начиная с Парменида) «внешние формы», в которых человек воспринимал окружающий мир, противопоставлялись «сущностным принципам», с которыми затем стали связывать онтологию. И само становление познавательной деятельности, вплоть до возникновения классического естествознания, ориентировалось на описание действительности такой, «какой она есть сама по себе».

Однако по мере развития философского знания все более ясно осознавалась трудность различения мира знаний и мира «самого по себе». Проверка истинности наших знаний предполагает возможность их оценки «со стороны», извне, а здесь как раз и возникал вопрос о том, как можно знать нечто, не входящее в содержание знаний. Все это требовало выделения в самой системе знания каких-то компонентов, которые могли бы играть роль оснований и регулятивов по отношению к представлениям о мире, порождаемым познавательной практикой людей, т.е. выполняли бы функции онтологии.

Возникшая в XIX в. философская система позитивизма попыталась решить эту задачу, объявив основанием любого истинного знания «не-

посредственно данное», т.е. эмпирически фиксируемые явления действительности, которые выражались в теоретических конструкциях, выступавших формой их организации.

Казалось бы, ответ был найден. Однако довольно быстро обнаружилось, что задача классификации различных форм научного (позитивного) знания, в чем сам создатель позитивизма — О. Конт — видел главную цель философии, предполагает постулирование некоторой системы правил организации знаний, вовсе не вытекающих из «непосредственно данного». Но это означало, что именно эти правила определяли характер производимых учеными представлений о действительности, т.е. оказывались чем-то вроде онтологического фактора, с которым сопоставлялись знания о мире.

Развитие такой традиции привело в начале XX в. к становлению особой методологической программы, получившей название «неопозитивизм». Представители этого течения сосредоточили свое внимание на анализе языковых средств, с помощью которых оформлялись знания, производимые наукой. В качестве оснований знания стали поначалу рассматриваться личные переживания субъекта, возникающие в процессе исследования. Именно их М. Шлик, один из основателей знаменитого «Венского кружка» (который явился истоком нового течения), предложил считать «непосредственно данным».

Но такой подход вел к абсолютизации индивидуальных восприятий, что входило в противоречие с основными установками неопозитивизма, претендовавшего на выражение научного, а значит, интерсубъективного взгляда на действительность. Поэтому дальнейшее развитие этого направления привело к смещению интереса исследователей в сторону чисто языковой деятельности, опосредующей оформление научных знаний.

Разделив языковые структуры на высказывания, относимые к «непосредственно данному», и те, которые возникают на их основе, авторы, принадлежащие к неопозитивистской традиции, объявили самой «непосредственной данностью» элементарные предложения, фиксирующие некоторые исходные, неопровержимые элементы знания. Они и должны были играть роль критериев истинности любых других предложений, конструируемых учеными.

И все же не следует понимать такой подход как проявление старой традиции, ориентированной на сопоставление знания с некоторой действительностью, внешней по отношению к этому знанию. Для неопо-

зитивизма высказывание выражало некоторое возможное, мыслимое, но не обязательно реализованное положение дел. Как подчеркивал один из крупнейших представителей данной традиции — Р. Карнап, если предложение не выражает мыслимого положения дел — оно лишено значения.

Поэтому так называемые «протокольные высказывания», представлявшие собой «запись возможных переживаний субъекта», стали играть роль эмпирического знания, которое квалифицировалось в неопозитивизме в качестве базисного уровня всей системы знаний. Этот уровень и выполнял онтологические функции, определяя истинностные значения выражений, составлявших содержание теоретического уровня.

По сути программа неопозитивизма являлась попыткой свести философию к синтаксическому анализу языка науки с целью уточнения смысла основных понятий, используемых при описании некоторой предметной области, с которой связана конкретная область научного познания. Таким образом, под наукой следовало понимать совокупность языковых структур, в которых оформлялось некоторое знание, а его истинность обосновывалась соответствием одного уровня языка другому, интерпретируемому как «непосредственно данное», а на самом деле оказывающимся логической структурой знания, предшествующей любому описанию действительности. Все замыкалось на язык, и не случайно тот же Карнап провозгласил, что «существовать» — означает лишь «быть элементом языкового каркаса».

Правда, почти сразу, еще в пору наивысшей популярности идей логического эмпиризма, стали оформляться концепции, оказавшиеся альтернативными по отношению к нему. Так, французский философ Г. Башляр, например, еще в 1920-е гг. выступил против понимания науки как простой совокупности постоянно увеличивающихся знаний, настаивая на ее исторической изменчивости, несводимости к тем основаниям, на которых наука возникала. Такой подход предполагал необходимость допущения каких-либо внеязыковых элементов, из которых должна строиться онтология.

Другой путь был связан с так называемым «логическим прагматизмом», выразившемся в концепции известного американского исследователя У. Куайна, который различал «онтологию» и «идеологию» научных теорий. К онтологии Куайн относил сущности, которые, с точки зрения автора некоторой теоретической системы, составляют структуру описываемой реальности (причем в качестве таковой могут выступать не обя-

зательно эмпирически фиксируемые явления, но и некий «возможный мир»). Идеология же включает в себя допущения, связанные с особенностями человеческих концептуальных систем.

Можно увидеть в позиции американского философа возврат к классическому представлению об онтологии, основанному на противопоставлении внешней данности и познающего разума. Но, учитывая тот факт, что «возможный мир» является некоторым описанием положения дел, которое зависит от интересов, оценок и т.д. автора такого описания, становится понятным, что в действительности «логический прагматизм» вообще устраняет различия между миром «как он есть сам по себе» и миром человеческих знаний. Понятие онтологии окончательно размывается. Ни мир природных явлений, ни правила построения языковых конструкций, с помощью которых ученый строит «искусственную» онтологию (включающую и воображаемые элементы), не могут больше выступать в качестве чего-то, абсолютно противостоящего человеку.

Это означает, что мы вынуждены либо полностью отказаться от понятия онтологии и рассматривать используемые в познании языки исключительно как разновидность некоторых игровых систем, определяемых нашими договоренностями, либо все же выделить область факторов, обусловливающих (хотя бы опосредованно) извне правила языковой деятельности и выполняющих, таким образом, онтологические функции.

Очевидно, что содержательное познание не может быть сведено к простому перекомбинированию знаков, из которых состоят системы человеческого знания. Поэтому проблема сущности онтологических компонент теоретического знания оказалась одной из насущных задач современности. Осознание важности этой задачи стало, среди прочего, фактором, вызвавшим разрушение неопозитивистской программы.

К середине 50-х гг. прошлого столетия неопозитивизм обнаружил признаки упадка даже для своих основателей. Накапливались противоречия, ставшие для него непреодолимыми. Надежды на создание некоторой универсальной логической структуры, пригодной для выражения любого теоретического знания, оказались напрасными. Результаты, полученные в рамках тех же программ, которые разрабатывали сторонники неопозитивизма, достаточно однозначно свидетельствовали об утопичности поставленных целей.

И знаменитые теоремы К. Геделя (особенно теорема о неполноте), и работы А. Тарского, обнаружившего невозможность определить по-

нятие истины чисто формальным путем, без обращения к внешним для проверяемой теории факторам — все это свидетельствовало о принципиально незамкнутом характере производимых наукой знаний, о необходимости учитывать влияние каких-то внетеоретических регулятивов, влияющих как на способ организации результатов исследования, так и на особенности их содержательной интерпретации.

Но неопозитивизм сошел со сцены не в результате победы какой-то конкурирующей с ним и четко организованной исследовательской программы, а вследствие внутренней исчерпанности идей, на которых он базировался. Пришедший ему на смену постпозитивизм представлял собой весьма неоднородный комплекс, в который входили концепции, порой существенно противоречащие друг другу. Сам термин «постпозитивизм» являлся, скорее, указанием на простую последовательность во времени, чем общей чертой, объединяющей разные подходы в единую систему. Тем не менее можно говорить об определенном сходстве ориентаций постпозитивистских программ, заключающемся в изменении проблематики методологических поисков. Вместо выявления каких-то внешних по отношению к науке факторов, определяющих ее функционирование позитивным образом, новая «философия науки» идет «от обратного», пытаясь указать образцы, уходя от которых наука и организует себя как систему. В этом суть одной из центральных для всего постпозитивизма проблем — проблемы демаркации.

Действительно, авторы, работающие в рамках постпозитивизма, научное знание сопоставляют не с какой-то природной реальностью, даже не со структурными правилами организации языковых описаний, а с весьма неопределенным комплексом того, что квалифицируется как «ненаука». В этом, например, пафос критики в адрес неопозитивизма со стороны такого близкого к нему по духу автора, как К. Поппер.

Рассматривая философию (метафизику в его терминологии) как в общем-то достаточно бессодержательную сферу знаний, Поппер тем не менее видит в ней источник научных проблем. Метафизические вопросы сами по себе требуют уточнения. Если уточнение осуществляется на основе методов, принятых в научном исследовании, мы и получаем научную проблему. Метафизика, таким образом, выступает по отношению к науке особым родом онтологии. Это дает возможность освободить науку от «лишних», «инородных» проблем, что позволило бы сосредоточить внимание исключительно на ее собственных внутренних задачах.

К тому же в реальной практике познания исследователь никогда не имеет дела с одной изолированной теорией, но всегда с некоторой их серией. Следовательно, для каждой конкретной системы представлений в качестве внешнего по отношению к ней мира выступают другие теории, так что обращение к каким-то онтологическим (в традиционном смысле слова) характеристикам оказывается излишним. Подобная ситуация является определенным аналогом описаний, используемых в классической механике, где при анализе взаимодействия нескольких тел любое из них может рассматриваться в качестве действующей причины движения, и вопрос о какой-то внешней, общей для всех этих тел причине не возникает.

Хотя в своей известной концепции «трех миров» Поппер и постулирует определенную связь мира идей и мира физических состояний, но для него именно бытие «третьего мира» (т.е. содержание теоретических представлений) является для каждого отдельного индивида некой объективной, независимой от него данностью. Таким образом, для философа, работающего в сфере методологии науки, онтологический статус приобретают сами системы знания. Как, впрочем, и для того образа ученого, который существует в представлении Поппера и его последователей.

Набрасывая на познаваемую действительность сетку понятий (в чем Поппер и видит главную цель науки), ученый строит картину описываемой реальности, но сама рациональность концептуальных средств, в том числе и законов науки, не зависит от описываемых наукой объектов, а определяется заранее внутритеоретическими средствами. Однако научное исследование не превращается в игру со знаками потому, что исходный материал, выраженный в понятийной сетке, входит «со стороны», из сферы «ненауки». Таким образом само дисциплинарно-профессиональное познание оказывается как бы открытой системой, обоснование которой происходит вне ее собственных рамок.

Вполне понятно, что при таком подходе понятие «онтология» указывает уже не на «сущностные формы» природного мира, а на нечто совсем иное. И весь комплекс идей, разрабатываемых авторами, традиционно относимыми к постпозитивизму, обнаруживает, что это «иное» связано с различными нормами социальной культуры. Это означает, что современная методология науки явно или неявно отказывается от образа мира, независимого от действий человека в этом мире.

Один из ближайших последователей Поппера — И. Лакатос, разрабатывая свою концепцию «научно-исследовательских программ», активно использовал понятия «негативная эвристика» (под которой он предлагал понимать набор методологических правил, запрещающих некоторые пути исследования) и «позитивная эвристика» (правила, имеющие рекомендательный характер). Поскольку результатами следования таким правилам являются системы научных знаний, постольку можно говорить о зависимости представлений о мире, конструируемых учеными, от того, насколько они предпочитают ту или иную стратегию исследования, определяемую этими эвристиками.

Очевидно, что на эти предпочтения, в свою очередь, влияют факторы, внешние по отношению к самой науке и принадлежащие другим сферам социальной действительности. Правда, сам Лакатос несколько смягчает попперовское разделение науки и метафизики, включая последнюю в структуру научно-теоретического знания. Но по сути дела его концепция скорее описывает процесс вхождения в науку элементов вненаучной природы, поглощения ею фрагментов философского или даже мифологического и т.д. характера, при том условии, что такое поглощение обеспечит защиту теории, попавшей в ситуацию кризиса.

Еще более отчетливо влияние социокультурных факторов на познавательную деятельность выражено в концепции американского историка науки Т. Куна. Его знаменитая книга «Структура научных революций», опубликованная в 1962 г., породила множество дискуссий, охвативших, как минимум, два десятилетия.

Центральное понятие книги Куна — парадигма — имеет множество толкований и оттенков, но наиболее общий смысл ее — это определенная система принципов, определяющих восприятие конкретным научным сообществом тех фрагментов окружающей действительности, которые включены в сферу научного исследования. Каждая исследовательская школа, каждая эпоха обладают своей парадигмой, определяющей всю совокупность методов и концептуальных схем, которыми ученые пользуются. Периодически, в результате революций, происходящих в научном познании, имеющаяся парадигма сменяется какой-то другой.

И здесь весьма важно подчеркнуть, что для Куна победа какой-то парадигмы происходит не на основе чисто рационального обоснования ее преимуществ, а в результате смены убеждений, которые господствуют среди ученых данного периода. Поскольку «непосредственно данным» сам Кун называет формы восприятия, определяемые парадигмой,

постольку смена убеждений вызвана, как он говорит, «определенными обязательствами по отношению к принятой парадигме».

Очевидно, что в этом случае роль онтологических факторов играют какие-то внутренние, личностные стимулы, влияющие на выбор ученого. Следовательно, на первый план выдвигаются социально-психологические механизмы, определяющие весь ход познавательной деятельности. Именно они начинают восприниматься в качестве общих регулятивов, определяющих характер как исследования, так и его результатов.

К факторам подобного рода не принято относить понятие «онтология», но по сути они выполняют те функции, которые раньше приписывались «сущностным принципам и формам» мира «как он есть сам по себе». В самом деле, оценка знания как истинного (или хотя бы правильно организованного) определялась в методологических концепциях прошлого тем, насколько оно приближалось к неким «объективным» характеристикам реальности.

Но одна из общих для всей постпозитивистской традиции установок состоит в отказе от какого-то независимого от теории эмпирического базиса, по отношению к которому можно было бы сравнивать теоретические конструкции. Никакое описание «эмпирического мира», не опирающееся на заранее принятые теоретические принципы, вообще не может существовать. И если несоизмеримы теоретические основания, то несоизмеримы и картины описываемой «реальности». Поэтому оценку структур знания как «правильных» или «неправильных» определяют нормы и установки всего комплекса культуры данного общества.

Понятие онтологии постоянно изменяется. И изменяется оно в силу то, что меняются сами представления о сущности научного познания. Это одна из стержневых идей постпозитивизма как направления. Сегодня уже вряд ли кто-то видит в науке какую-то универсальную для всех этапов человеческой истории форму получения и организации знаний. Отвергнута и модель, разрабатывавшаяся неопозитивизмом (т.е. описание науки как замкнутой в себе системы, состоящей из независимых друг от друга уровней — эмпирического и теоретического, каждый из которых строит свой собственный язык описания).

Более того, сегодня мало кто из методологов продолжает считать, что научное исследование направлено на достижение какой-то объективной (в традиционном смысле этого слова) истины. Вместо этого с развитием науки (если вообще допускается возможность оценивать изменения ее форм как развитие) связываются самые различные цели: решение боль-

шего числа проблем, создание более простых и удобных теорий и пр. Потому вполне понятно растущее значение именно социокультурных факторов как «онтологических» регулятивов познания.

Это отчетливо понимают многие представители постпозитивистской традиции. Например, один из достаточно авторитетных авторов этого направления — С. Тулмин — прямо указывает на тот факт, что в процессе развития общества и его познавательной активности меняются и сами нормы рациональности. А значит, оценить правильность и эффективность используемых средств и полученных результатов можно всегда лишь «со стороны», притом ретроспективно. Естественно, что критерии подобных оценок также формируются не в самом теоретическом знании и имеют внешний по отношению к нему характер.

С точки зрения Тулмина, методология научного познания должна выявлять закономерности становления и функционирования неких «идеалов естественного порядка». Эти идеалы задаются не особенностями предметной области, с которой имеет дело научное исследование, а исторически обусловленными стандартами рациональности. В основе таких стандартов лежит убеждение ученых в существовании стабильных форм понимания, которые охватывают различные события и процессы.

Подобное убеждение как бы задает форму ожидания исследователя. Он заранее знает, что может встретить в той или иной практической ситуации. Таким образом, фиксируя совпадение действительных событий с имеющимися формами ожидания, ученый характеризует такие события как «понятные». Соответственно к непонятным относятся те, которые не совмещаются с имеющимися рациональными установками.

Ясно, что эти стандарты понимания формируются на «метауровне» по отношению к исследовательской практике и определяют весь комплекс идей и методов, который составляет существо науки каждого конкретно исторического периода. И существенно важно, что сами эти стандарты не имеют универсального во времени характера, изменяясь вместе с изменением социокультурного типа общества, что, в свою очередь, приводит к изменениям «идеалов естественного порядка».

Следовательно, если допустить существование каких-то фактов реальности «самой по себе», то их понимание (а значит, и способ оформления в систему знания) будет весьма различным в отличающихся друг от друга исторических условиях. Можно ли в таком случае говорить о независимости мира эмпирических данных от мира теоретических принципов? Очевидно, ответ должен быть отрицательным.

И все-таки Тулмин отвергает идею Куна о несоизмеримости разных парадигм, видя в такой позиции крайнюю форму релятивизма. По мнению самого Тулмина, методологию науки должен интересовать не вопрос о том, насколько одна теория истинней другой, а вопрос об условиях, в которых та или иная система знания может быть использована. Но такой подход ставит акт перехода от одной системы представлений о мире к другим в зависимость от конкретных интересов и потребностей каждого исследователя.

Пожалуй, наиболее радикальна в этом смысле позиция такого автора, как П. Фейерабенд. Она получила в литературе достаточно экзотическую оценку — «методологический анархизм». В первую очередь такая оценка обусловлена тем, что Фейерабенд объявил войну тому, что он назвал «шовинизмом науки», т.е. попыткам объявить стандарты естественнонаучного мышления единственно возможным. По его мнению, в исследовательской практике никогда не бывает так, чтобы действовала только одна парадигма, как невозможен и случай противостояния всего лишь двух конкурирующих парадигм. Реальность, согласно Фейерабенду, такова, что всегда существует множество альтернативных вариантов теории.

Само развитие научного знания вовсе не представляет собой простое расширение или уточнение предшествующих теорий, а может быть результатом возникновения совершенно новой альтернативы, никак не связанной с комплексом идей, принятых учеными до этого. Таким образом, новое не обязательно должно быть связано со старым и между ними даже может не быть никакого соответствия. В этом Фейерабенд отчасти согласен с Куном, но не настаивает на обязательном разрыве традиционного знания и его новых форм.

Такой взгляд обосновывается тем, что, с точки зрения Фейерабенда, наука вообще не может сводиться к знанию. Наука есть определенная форма культурной деятельности, а потому единая норма рациональности, правильности построения знаний и т.д. — это утопия. В конкурентной борьбе теорий, по Фейерабенду, побеждает не более точная, содержательная и пр., а такая, которая устраивает исследователя в данный момент, по каким-то личностным мотивам, причем не всегда ясным даже ему самому.

Такой отказ от любых объективных критериев выбора альтернативных вариантов теории и послужил причиной обвинения Фейерабенда в «анархизме». Кроме того, он отвергает какую-либо грань между стро-

го научными методами исследования и тем, что многими методологами выносится за пределы науки, ибо считает любую форму человеческих представлений возможным источником новых плодотворных идей, стимулирующих качественную перестройку теоретического знания.

В этом случае в качестве «онтологии», т.е. внешних факторов, определяющих направление исследовательского поиска, может выступать любая сфера культуры. Но поскольку для разных исследователей могут существовать весьма различные источники и основания их убеждений, постольку никакие теории просто не могут сопоставляться друг с другом. В своей книге «Проблемы эмпиризма» Фейерабенд подчеркивает зависимость значений терминов, используемых учеными при описании полученных ими результатов, от конкретных контекстов, в которые они включены в каждом отдельном случае. Значит, сравнение разных описаний по их содержанию оказывается невозможным.

Так развитие системы человеческих знаний превращается в результат «самовыражения» исследователей, которые изобретают все новые и новые варианты теорий, увеличивая спектр возможностей, из которого они затем выбирают подходящие для каждого отдельного случая. Тем самым, по мысли Фейерабенда, достигается не только развитие творческих способностей самих ученых, но и наука в делом предохраняется от превращения в застывшую догматическую конструкцию.

Подчеркивая неоднородный характер теоретического знания, включающего как фрагменты различной природы, так и те, которые выражают представления разных культурных эпох, сосуществуя в некоторой данной конкретной системе представлений, Фейерабенд «размывает» ту модель, из которой исходили К. Поппер и И. Лакатос. Демаркационная линия теряет не только свою отчетливость как грань между наукой и ненаукой, но вообще оказывается внутренним элементом самой системы знаний. Каждый ученый может теперь проводить ее где угодно, отделяя то, что он считает теорией, от тех оснований (безразлично, какова их природа), на которых эта теория строится. А сами эти основания могут выбираться произвольным образом в любой части общественного знания. Надо отметить, что несмотря на определенную экстравагантность взглядов Фейерабенда (например, он неоднократно говорил о якобы иррациональной природе научного знания вообще), его позиция выявляет весьма существенную черту изменений, происходящих в современном познании. Дело в том, что все большая ориентация исследователей на поиск технологически прикладных аспектов знания действительно

способствует некоторой (и чем дальше, тем больше) «канализированности», даже программированности направлений поиска, что нередко деформирует весь ход познавательной деятельности.

Попадая в зависимость от потребностей технологии, ученые начинают руководствоваться «чужими» для них образцами и отсекают многие важные пути исследования как «малоперспективные», поскольку они не сулят быстрых и экономически ощутимых результатов. Существует немалая опасность того, что, избавившись от роли «служанки» теологии, а потом и идеологии, наука может превратиться в нечто вроде «служанки бизнеса». В указании на такую опасность пафос многих методологических положений, отстаиваемых английским автором. Однако отказ от каких-то объективных характеристик, определяющих функционирование науки как целостной системы (т.е., по сути, отказ от онтологических оснований познания в любой форме), делает позицию Фейерабенда слишком неопределенной и уязвимой.

Другим вариантом попытки преодолеть разрыв «внутренних» и «внешних» аспектов научной деятельности, постулируемый демаркационным подходом, является программа, разрабатываемая Д. Агасси, который полагает, что центральной задачей научного познания является не столько описание какой-то «объективной реальности», сколько повышение степени понимания человеком условий своего существования.

Поэтому традиционный для научной методологии вопрос о подтверждении теории какими-то фактическими данными Агасси считает чем-то вроде предрассудка. Отношение ученых к окружающему миру, организация результатов исследования, их оценка и т.п. — все это определяется некоторыми мыслительными стандартами, общими для конкретной социокультурной эпохи. Но поскольку сами эти эпохи различаются по содержанию, постольку и стандарты (а значит, и предрассудки) меняются при переходе от одной стадии общественного развития к другой.

Для того чтобы понять, как возникают и функционируют интеллектуальные установки такого рода, необходимо, по мнению Агасси, обратиться к изучению истории науки. Так появляется еще один вариант онтологического обоснования. В отличие от точки зрения Поппера и его последователей, для Агасси характер структурирования знаний и особенности их изменений определяются не сферой «ненауки», а самой совокупностью исторических форм, в которых реализовывалась исследовательская деятельность в разные периоды истории.

Изучение истории науки должно, по мысли Агасси, выявить средства и способы влияния социально-экономических условий, в которых существует ученый, на конкретные особенности его деятельности, поскольку именно эти факторы определяют и направленность исследовательского поиска, и оценку полученных результатов.

Содержание истории науки (которое, с точки зрения Агасси, выступает чем-то вроде внешнего, для каждого конкретно-исторического этапа, фактора, определяющего ход исследовательской деятельности на данном этапе) проявляется в определенной совокупности проблем, задающих общую ориентацию сообщества ученых и в научных школах, объединяющих исследователей, занятых решением этих проблем.

Но для того чтобы в какой-то степени выполнять функции онтологического фактора, история науки должна не просто перечислять сами проблемы и имена исследователей, входящих в ту или иную школу, а выявлять действительный смысл как вопросов, возникавших в прошлом, так и ответов, которые на них давались. А это возможно лишь ретроспективно, когда мы знаем, какое развитие и продолжение получили те или иные идеи, составляющие содержание концептуальных систем прошлого.

Подобное видение возможно лишь там, где существуют какие-то устойчивые компоненты знания, объединяющие собой разные этапы познания. Агасси считает, что данное условие прежде всего обеспечивается системой образования, которая всегда более консервативна, чем актуальная практика науки. В этом его позиция сближается с позицией Куна, который тоже видел в средствах профессиональной подготовки ученого один из каналов, по которым идет усвоение парадигмальных знаний.

Второй компонент, выделяемый Агасси, это «метафизика», которая представляет собой, как уже отмечалось, совокупность «предзнания», т.е. «предрассудков», лежащих в глубинных слоях интенций, которыми руководствуются ученые в своей практической деятельности. Метафизика, таким образом, также оказывается более стабильной, чем сами выдвигаемые и опровергаемые теории, составляющие содержание исторически конкретной системы знаний. Именно прояснение и уточнение метафизических «предрассудков» и приводит к расширению научных знаний.

Попытка понять, каким образом осуществляется такое прояснение, приводит Агасси к необходимости включить в поле зрения методологии

не только объективные регулятивы, которые можно выявить с помощью рационального анализа, но и субъективные характеристики самих конкретных исследователей. Вводя в рассмотрение научной методологии такой феномен, как гениальность ученого, Агасси задает непривычную для сложившейся методологической традиции направленность.

Хотя такой подход не противопоставляется попыткам найти основания научно-познавательной деятельности в социокультурных особенностях конкретной исторической эпохи, он предполагает возможность определенной «онтологизации» и самого внутреннего мира познающего окружающий мир исследователя. И это не единичное явление. Можно вспомнить о достаточно близкой к позиции Агасси программе американского автора Дж. Холтона, выдвинувшего идею «тематического анализа науки», направленного на поиск устойчивых структур познавательной деятельности, сохраняющихся даже при ее революционных изменениях, указать на существенное сближение некоторых направлений социологии науки с методологической проблематикой и т.п.

Все это явления одного порядка и свидетельствуют они о том, что старое традиционное противопоставление мира «самого по себе» и человека, осваивающего и преобразующего этот мир, сходит со сцены. Сегодня онтологические основания наших знаний об окружающей действительности коренятся в самой познавательной деятельности, связанной с производством этих знаний. И эволюция позитивистских и постпозитивистских представлений о сущности базисного знания демонстрирует это со всей наглядностью.

Подводя итог, можно схематично воспроизвести основные этапы данной эволюции: 1. Понятие онтологии связывается с существованием фундаментальных форм бытия, независимых от познающего человека и постигаемых с помощью рассуждений. 2. Начиная с классического позитивизма, делаются попытки определить в качестве онтологического базиса научного знания эмпирически фиксируемые характеристики реальности. 3. Неопозитивизм заменяет эмпирическую данность описанием возможных восприятий исследователя. Тем самым роль онтологических факторов начинают играть «протокольные высказывания». 4. К. Поппер ставит проблему разделения научного знания и вненаучных представлений (проблема демаркации). Онтологические основания знаний выносятся за пределы самой науки. 5. Последующие авторы (Кун, Тулмин, Фейерабенд и др.) снимают проблему демаркации, видя в научном исследовании одну из форм общекультурной деятельности.

В этом случае факторы, влияющие на особенности исследовательской практики, не противостоят науке абсолютным образом, а определяются конкретной стратегией ученого. 6. Все это приводит к необходимости учитывать в качестве своеобразных онтологических (по отношению к системе знаний) факторов внутренние побуждения, интересы, творческие способности и т.д. познающих людей.

Глава 3

ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Основанием познания, а также практической деятельности человека в античной философии выступал объективный порядок Космоса. Поэтому ответственность философа мыслилась как задача дойти до последних оснований и тем самым заложить фундамент правильной жизни. Однако понимание метафизики как науки о последней сути всех вещей, как знания о первом и последнем, т.е., о сущности бытия, натолкнулось на то обстоятельство, что бытие дается человеку в тех или иных формах познания и сознания. В связи с этим возникает теория познания, призывающая к крайней осторожности и тщательному обоснованию любых человеческих утверждений. Ее выводом стало положение о недоступности «самой реальности», о необходимости искать основания познания в сфере сознания. Наряду с критико-рефлексивной деятельностью гносеология опиралась на так называемое «оригинальное», первичное знание, которое своим источником имеет само бытие. Философы эмпирической ориентации склонялись к выбору в качестве такой непосредственной основы наблюдений, экспериментов и измерений. Феноменологическая философия, напротив, считала оригинальным знанием непосредственное усмотрение сущности, которое, оставаясь актом сознания, тем не менее давало абсолютно истинное, независимое от того, кто воспринимает, знание бытия. В феноменологической философии бытие превращается в сознание, точнее — бытийственными характеристиками наделяются феномены сознания. В противоположность кантовской, активной теории познания, описывающей условия возможности конструкции быть наукой, Э. Гуссерль выбирает исходным основанием пассивное знание, в котором активность познающего субъекта — пони-

мание, истолкование, интерпретация, применение категорий и т.п. приостановлены. Феномены как исходные оригинальные явления составляют подлинное основание науки о сущем, а феноменология мыслится как строгая наука, предмет которой — бытие — находится не где-то в потустороннем мире, а в самом сознании.

Феноменология Гуссерля осталась бы наивной мистикой, если бы в ней не был решен вопрос об обосновании, о конституировании. В ходе решения этого вопроса и были обнаружены наиболее фундаментальные основания, условия возможности любых актов сознания, в качестве которых выступили пространство и время. Однако это были уже не прежние физикалистские понятия докритической онтологии. Пространство в феноменологии выступает как место игры различных возможных способов восприятия предметов, благодаря раскрытию которых и выявляется сущность предмета как нечто инвариантное во всех возможных способах наблюдения и рассмотрения. То же самое и время: оно не просто порядок последовательной связи явлений, но и не онтологизация психических способностей воспоминания, восприятия и предвосхищения (воображения), а некий универсальный горизонт, в котором раскрываются вещи. Воспринимать мир не как большой предмет или вместилище вещей, а как универсальный горизонт всех горизонтов — это и значит освободиться от частнонаучного, технического и вообще прагматического рассмотрения бытия и вернуться к подлинной основе человеческой жизни, за правильное постижение которой и отвечает философия.

Оригинально усвоивший феноменологию М. Хайдеггер органично интерпретировал ее как фундаментальную онтологию, сделав при этом человека не просто познающим субъектом, незаинтересованно как бы со стороны созерцающим бытие, а активным участником бытийного процесса самораскрытия. Хайдеггер ярко описал экзистенциальное постижение бытия в аспекте заботы и бытия к смерти и действительно выявил более фундаментальный, чем в теории познания, проект бытия.

Вместе с тем как Гуссерль, так и Хайдеггер были чересчур доверчивы к «зову бытия» и поэтому ошибались, когда принимали вызов эпохи — ангажированность — за вызов судьбы. Феноменология и герменевтика явно нуждаются в каком-то критико-рефлексивном дополнении, чтобы быть способными различать в эпохе не только «классическое», но и подлинное и неподлинное, плохое и хорошее, репрессивное и освобождающее. Классическая философия разума служит при этом неваж-

ным средством: ее вершина — критика идеологии, тем не менее неспособна бороться с идеологическими искажениями, которые протекают в неязыковой форме, т.е. не как, например, пропаганда, а как бессознательные процессы или обыденная коммуникация, которая тоже подчинена некоторым жестким авторитарным нормам и стереотипам.

Поэтому современная философия, которую иногда называют постмодернистской, как бы порывает с проектом классической философии, она считает разум не столько освобождающей, сколько порабощающей силой. Разрушительной критике в постмодернизме подвергается корпус основных идей классического проекта: единство, универсальность, рациональность, объективность, истинность. При этом вместо разума вводится бессознательное или телесное, вместо Я — Другой, вместо процедур понимания и истолкования — искусство деконструкции, искусство чтения следов абсолютно другого и непостижимого научным разумом. Создается впечатление, что постмодернизм порождает серьезную опасность раскола, эклектизма и явно содействует реализации новой онтологии беспочвенности, бездомности, неуверенности, одиночества, отчуждения, которым пыталась противодействовать классическая философия. Особенно опасной такая философия кажется для стран, совсем недавно переживших крутую ломку системы понятий, въевшихся в плоть и кровь людей. Кажется, что для государств, недавно освободившихся от тоталитарных режимов, необходимо усиление чувства ответственности и дисциплины. Однако если вдуматься, то человечество давно уже живет в условиях перманентного кризиса: после объявленной Ницше «смерти Бога» смерть субъекта, автора, ответственного Я и самой философии кажется незначительной и, более того, закономерной. Нет оснований и для паники: общество продолжает жить и, возможно, даже еще лучше, чем раньше, когда призывы к порядку и ответственности были еще сильнее. Вообще, чем более моралистическим и романтическим, душевным и человеческим был дискурс философии и идеологии, тем хуже, как правило, была устроена жизнь. Поэтому весьма разумным и трезвым является призыв к осторожности, к пониманию реальных функций того возвышенного языка философии единства и абсолютных истины, добра и красоты, которым до сих пор утешали людей, примиряя их с жестоким репрессивным порядком. Защитники старого порядка не учитывают эволюции человека и культуры: если настало время разговоров о смерти Бога, Человека, Метафизики, то, вероятнее всего, речь идет об отмирании устаревших идей, которые далеко

не всегда играли благородную роль в бытии человека. Так и метафизика, отказываясь от привилегированного права судить о «последней сути всех вещей», участвуя как равноправный партнер в различных сферах человеческой коммуникации, эффективнее ответит на вызов времени и будет способствовать освобождению человека.

§ 1. ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ КУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНА

Обсуждение вопросов, относящихся к проблеме онтологической определенности культурного феномена, наталкивается на трудности, затемняющие не только ее исследование, но и понимание исходных представлений. Первые из них — смыслового происхождения. Многообразие употребления понятия *культура* как слова или термина, объединяющего широчайший спектр научных, жизненных, социальных и человеческих феноменов, столь необозримо, что исчезают реальные основания добиться хотя бы внешней упорядоченности в их употреблении. Поэтому начинать дело с определения — малоперспективная задача. Ограничимся лишь некоторыми методологическими замечаниями, чтобы блокировать возможные упреки в смысловой неясности основных понятий.

Определенные черты развития современной цивилизации проходят под знаком господства того типа мышления и руководствующегося им поведения, которые закрепились под названием *сциентизма.* Он истолковывается как общая склонность или ориентированность на принятые в естественных и «точных» науках стандарты подходить к пониманию и решению всех в совокупности проблем, встающих перед обществом и человеком. Сюда же относится и склонность искать в науке, и главным образом в ней, ответы и способы решения всего того, что занимает человека. Она мыслится при этом как единственно возможная форма воплощения возможностей разума, а рациональность и критерии последней — универсальными по своим возможностям.

Обычно, однако, в каждый конкретный период под научностью подразумевают не науку вообще, во всей совокупности ее отделов, дисциплин и видов, а лишь некоторые лидирующие ее направления. Когда-то предпочтение отдавалось математике, а идеалами правильного мышления считались умственные построения по ее предписаниям: знаменитый принцип «универсальной математики» (mathesis universalis), возникший

еще в позднее Средневековье и господствовавший в XVII—XVIII вв. Известно, что и в этом случае мыслилась не математика вообще, а только один из ее разделов — геометрия как образец научного мышления. В свою очередь, Лейбниц полагал, что правильное мышление то, которое построено как счисление, т.е. по формально-логическому методу развиваемой им новой логики, основанной на символизации основных логических процедур («всеобщая характеристика»), положившей начало развитию математической логики. В начале XX столетия вообще полагалось, что именно такая логика, операции которой составляют основу методов дедуктивных наук, является базой всякой правильно построенной научной теории (идея логицизма). В естественных науках утвердился сциентистский подход, ориентирующийся на математическое естествознание (современную физику) как образец методологически правильного мышления. Не будем продолжать примеры, заметим только, что, не сомневаясь в обоснованности подобной установки, она имеет силу лишь для определенных, видов наук и знания, учитывающих специфику их содержания и предмета. Принцип единства знания и наук не может быть сведен к их унифицированию по образу математики или физики (физикализм).

Все подобные унитарные подходы неизбежно оказывались ограниченными, их программы жесткими, не учитывающими ни многообразия предметного мира знания, ни сложности познавательных способностей человека. Даже в пределах естествознания они обнаруживают свою ограниченность, иначе не было бы длящихся десятилетиями философско-методологических дискуссий о предмете физики или математики, неясностей с такими ключевыми понятиями, как «число», «сила» и проч. Определением предмета служит не некоторое короткое логическое выражение, а вся теория о нем, все имеющееся знание. Научная рациональность, разработанная в «строгих» или «точных» науках, — огромное и ценное достижение познания, однако являющееся не единственным, а лишь частным выражением познавательной способности разума. Разум не гомоморфен, а сложен по своей структуре, обнаруживая все новые свои способности, фиксируемые в различных приобретениях познания. Поэтому науки строятся по-разному, и мы находим в них различные критерии рациональности и определения сущности предмета. Математика как бы задает себе свой предмет, вводя первичные представления о нем в системе исходных определений, аксиом и правил. Физика (теоретическая) тоже в значительной степени конструктивна

и построена на сложной познавательной диалектике исходных теоретических допущений и определений с эмпирическими данными и их обобщениями.

Научная картина мира в значительной мере есть конструкт ума, а не только и не столько то, что родилось из непосредственного опыта как его обобщение. Естествознание — это науки законопостигающие (номотетические), т.е. нацеленные на открытие устойчивых существенных зависимостей, выявление общей природы в частных опытах, фиксируемых проявлений естественного мира. С конца XIX в. за ними утвердилось понятие «наук о природе», отмеченных чертой объективности приобретаемого в них. знания, наряду с его общим характером (В. Дильтей, Г. Риккерт). Разработанные в них методы простираются настолько далеко, насколько сохраняется представление о некоем внеположенном предмете, позволяющем применить к нему всегда воспроизводимые с одинаковым (сопоставимым) результатом процедуры исследования и исключающие значимый учет особенностей познающего субъекта (человека). Под них подпадают объекты не только природного мира, но и человеческого социального, в той мере, в какой по отношению к ним может сохраняться установка «естественного предмета». Социологи изучают социальные феномены вполне объективно, с использованием математического аппарата и сложной техники. Экономика в своих многообразных ответвлениях также объективно изучает сложнейшие процессы хозяйственной жизни человека. Для археологии, этнографии, антропологии тоже в значительной мере присущ этот подход, хотя они подходят к познанию чрезвычайно своеобразных сторон глубинных процессов человеческой жизни, истории и культуры, где подобная «естественная установка» оказывается не только недостаточной, но и существенно искажающей саму структуру познания. Можно сказать (принимая сказанное как существенное огрубление), что сформированная на подобном подходе сциентистская установка предполагает наличие некоторого «внешнего» предмета познания, удовлетворяющего заданным — довольно четким и жестким — критериям его существования (устойчивость, неискажающее воздействие исследовательских процедур и проч.), с преобладанием аналитических методов с последующим синтезом, восстанавливающим знание о нем как систему. Итоги фиксируются в научной теории как идеальной модели объекта познания, дающей объяснение его. Является ли подобный подход к пониманию процесса познания единственно верным?

Представляется, что нет. Мы уже отметили негомоморфность постигающего разума. Из этого допущения следует и гетероморфность, неунифицируемость и результатов его деятельности, т.е. познания. Оно может фиксироваться в различных типах знания, возможно, дающих результаты разной степени важности, но равно необходимые. Даже в структуре знания, которое соответствует требованиям сциентической установки, различают типы законов и типы наук (объясняющие, описательные, классифицирующие и проч.). Мы полагаем целесообразным выделить понятие «инструментальный разум», чтобы зафиксировать ситуацию, когда познание подчиняется некоторым особенным требованиям, например, чтобы оно давало некоторый положительный практический результат, решало бы какие-то проблемы, интересующие общество. Это познание и осуществляющий его разум инструментальны в том смысле, что с ними связано представление о них как орудиях, посредством которых достигаются цели, находящиеся за пределами собственно познания. В этом смысле они инструменты.

В то же время, когда был выделен тип «знания о природе», было дано обоснование существования и иного типа знания и присущих ему наук, это так называемые «науки духа», «науки о культуре» и даже «науки об истории». Несмотря на многие неясности этого деления и вызванную этим критику, подразделение на два типа знания приобрело характер классичности. В основе этого деления действительно лежат веские соображения. Рассмотрим некоторые из них.

Несмотря на интенсивную экспансию методов естествознания в сферу культурно-исторической и вообще человеческой жизни и деятельности, занявшую почти весь XIX в. и особенно связанной со сциентистским оптимизмом позитивизма и других версий рационализма, продолжало сохраняться положение, когда без ответа оставались важнейшие вопросы существования человека. Достаточно напомнить ситуацию конца XVIII — первой трети XIX столетия. В этот период спекулятивная натурфилософия усиленно диктовала свои принципы опытному естествознанию. Ныне ученый, представляющий естественнонаучный рационализм, избалован интеллектуальным комфортом. За его спиной стоят колоссальные успехи науки. Он избавлен от сомнительного удовольствия искать объект своего исследования и обосновывать его наличие. Все, что достойно познания, мыслится ему находящимся в пределах его компетенции в рамках тех методов, которые созданы в естествознании. Совершенно иная позиция у ученых, имеющих дело с фе-

номеном культуры и духовной жизни человека. С точки зрения онтологической интуиции ученого-естественника, они как бы не существуют, если не овеществлены и не воплотились в предметности, которые можно объективно зафиксировать. При этом не принимается в расчет, что культурные (и подобные им) феномены существуют в ином смысле, чем предметы естественного мира. В обстановке господства естественнонаучного рационализма и свойственных ему критериев определения существования объекта исследования, культура, если она не овеществлена, лишена статуса существования. Культуролог понуждаем постоянно искать, обосновывать и доказывать наличие своего предмета исследования, и нередко ему оказывается свойствен хронический недуг, который можно назвать «натуралистическим редукционизмом» Его сущность видится в осознанном или нет тяготении сводить проблему существования своего предмета исследования к тому виду, как она принята в естествознании. Итак, выделим важнейшую проблему «науки о культуре»: *проблему ее онтологической данности.* Как существуют феномены культуры? Что есть культурный факт? Как соотносится духовное и вещественное в культурном предмете?

Натуралистический редукционизм помимо онтологического аспекта имеет еще и методологический. Его сущность состоит в неустанном стремлении теоретика культуры приладить методологию естественных и «точных» наук к познанию собственного предмета, продлить их методологические принципы и подходы на ту сферу, которая не совпадает с естествознанием, наконец, в понимании самого процесса и целей познания культуры и человека по критериям, соответствующим наукам о природе.

Итак, возникает другая важнейшая проблема — *методологически-познавательное своеобразие* знания о культуре. Что и как мы можем знать о культурном феномене? — вот его другая версия.

Если в одном — онтологическом — смысле теоретику культуры приходится, преодолевая натуралистический редукционизм, искать особые аргументы, объясняющие особую объективность культуры, то в методологическом смысле он стремится развить методологическую программу, объясняющую, как осуществляется его постижение и в какой теоретической форме предстают полученные результаты.

Чтобы представить механизм возможного решения указанных проблем, изложим некоторые из существующих представлений и сформулируем свою позицию по этому вопросу.

В. Дильтей и Г. Риккерт, вводя описанное выше различение двух типов наук, обосновали его и онтологически (предметно) и методологически. Они утверждали, что культура, история существуют не так, как предметы естествознания, и постигаются совершенно иными способами. Однако главным образом они, особенно Г. Риккерт, уделили внимание познавательно-мыслительным формам, в которых конституируется знание о культуре (науке о культуре). Онтологический аспект, представленный у них слабее, имеет тем не менее разработанность у иных представителей философии культуры.

Сейчас хорошо известна историческая этимология термина и понятия «культура». Мы можем не останавливаться на этом интересном и поучительном материале, но обратим внимание на ряд вопросов из истории слова. Как древнегреческий термин «пайдейа», так и его латинский эквивалент «культура» в философских текстах истолковываются прежде всего как особенности, состояния, качества человека и духа. Культура (пайдейа) — это в первую очередь техника и сфера усилий личного совершенствования человека через систему воспитания и упражнений духа и тела. Об этом говорили Аристотель и стоики, трактовавшие культурность как заботу о духе и побуждения к его усовершенствованию. Цицерон, рассуждая о философии, трактует ее как «культуру души». Таким образом, изначально термин не субстантивизирует то, что им именуется, а употребляется как характеристика качества другого предмета (человека, души), как выражение достоинства, развитости его. В субстанциальном смысле употребил его Пуффендорф (XVII в.), именно как определенное состояние, в котором может находиться человек в историческом развитии. Ему он противопоставил «естественное состояние», в коем отсутствуют производящие совершенствование силы.

Конструирование понятия «культура», как обозначающего некую реальность, оказалось связанным с представлением об историзме в этом процессе. У Дильтея историзм и культура оказываются тождественными понятиями. Это стало возможным лишь в том случае, если смысл первого выражения видеть не в простой, хронологически упорядоченной череде фактов и событий, а в том понимании, которое связано с философией немецкого романтизма. Согласно ей только дух находится в историческом измерении. Истинная история — это жизнь духа, создающего культуру. Он переходит из одного своего творческого состояния в другое, порождая типы и стадии культуры. Философия, ориентированная на проблемы духа, суть исторична, сама история. В итоге сложились

две основные тенденции (сер. XIX в.): «натурализм» — как ориентация на естественные науки и соответствующее знание и «историзм», ориентирующийся на выражения духа, т.е. культуры.

Развитие дихотомических представлений о разбиении с различным статусом массива знания на науки о природе и науки о духе (культуре) связано с шеллингианством и романтической философией начала XIX в. и тоже имеет определенные онтологические аргументы. Хотя преобладающей тенденцией у Шеллинга была интерпретация философии по структуре натурфилософского гештальта, тем не менее именно из круга шеллингианства раздались голоса об особом статусе наук о духе. Один из малозаметных шеллингианцев Вербер (1824 г.) высказал мысль о том, что философии предстоит расколоться на философию (науку) о духе и философию (науку) о природе, как две системы, имеющие различие по предмету и по способу его воспроизведения. В развитие этой мысли внесли вклад Окен и Трёкслер. В середине XIX столетия учитель Дильтея Бранисс выделил две тенденции, формирующие типы философствования: «натуризм» (naturism) и «историзм» (historizism). Последняя определенно связана с науками о культуре как их отличительность.

Истолкование последнего термина требует привлечения совершенно нового круга источников, равно как и пересмотра устойчивой натуралистической интерпретации идеи историзма и источников ее возникновения. Традиционно, в том числе и согласно воззрениям Энгельса, победу историзма в науке и философии связывают с открытиями в естествознании и идей эволюционизма. Но имеются факты, что исконной почвой развития представлений об универсальной связи, взаимозависимости и качественных трансформациях состояний и объектов являются именно гуманитарные науки: языкознание (идеи Ф. Аделунга), история («универсальная история» И. Гаттерера). К концу XIX в. эти две тенденции закрепились в указанной вначале дихотомии наук.

Каковы возможные перспективы решения проблемы определения онтологического статуса культуры? Освещая этот вопрос, мы выделим два важнейших подхода. Разумеется, ими не исчерпывается весь спектр возможных решений. Первый подход предлагают философы культуры, исходящие из некоторых естественнонаучных предпосылок. Таковы воззрения Тейяра де Шардена, В. И. Вернадского, П. А. Флоренского. Их особенность заключается в истолковании реальности культуры как некоторой универсальной сферы, возникающей на определенной стадии

развития человечества и его духовности. Именно этот культурфилософский аспект прочитывается в учении о ноосфере. Последняя предстает как способ существования некоей духовной силы (разума) жизни, имеющей космическое происхождение и несводимой ни к чему неорганичному и неживому. Такие представления связаны с общими ориентациями на учение о полях и на энергетизм в сочетании, как в случае П. А. Флоренского, с мистико-религиозными традициями восточной патристики, восходящей к платонизму. Излагая в положительном смысле некоторые аспекты религиозной антропологии Григория Нисского, он писал: «Духовная сила всегда остается в частицах тела, ею оформленного, где бы и как бы они ни были рассеяны и смешаны с другими веществами». Если иметь в виду, что эта духовная сила есть культуротворческий элемент, то в этом случае культура приобретает статус изначальности. Конкретизируя свою позицию, Флоренский выдвигает идею о пневматосфере (сфере духа), расположенной *на* или *в* биосфере, представляющейся в виде «особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры, или, точнее, в круговорот духа. Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли подлежит сомнению»[1]. Гипотеза Флоренского, как и теория Вернадского, еще слишком обща, не проработана, но общее направление представленного ею понимания, — негде искать объективную данность культуры (особые поля), — не оставляет сомнений.

Второй подход имеет чисто философские основания. Он связан с тем, что получило название онтологического плюрализма, с философским учением, отрицающим универсальность трактовки существования так, как она была сформулирована в классической науке. Согласно этому подходу имеется большое разнообразие типов реальности, для каждого из которых существование присущих им предметов определяется специфическим образом. Следовательно, реально в физическом или математическом смысле культура не имеет онтологического статуса в мире ценностей, этического, эстетического или иного происхождения. Иначе говоря, типу предмета соответствует свой тип бытия и способ его данности. Предметы культуры даны нам иначе именно в силу своего иного онтологического состояния, чем предметы природы. Они имеют природную основу, в которой, преобразуя ее, они овеществляются (реи-

---

[1] Письмо П. А. Флоренского акад. В. И. Вернадскому от 21 сент. 1929 г. // Владимир Вернадский. Жизнеописание. М., 1993. С. 587—589.

фицируются), но не она определяет их основное качество. Общетеоретические аргументы в пользу онтологического плюрализма представил ученик Ф. Брентано А. Мейнонг (нач. XX в.) в своей «теории предметов». Она имеет свои корни в философии неореализма и его логической версии — теории типов Б. Рассела; ее принципы именно в культурологическом аспекте развил в 1930-е гг. польский философ Л. Хвистек как концепцию «множественности реальностей».

Для развития этого подхода целесообразным кажется привлечь идущую от И. Канта идею об условном модусе существования культурных установлений, принимаемого, однако, аподиктично в реальном жизненном процессе. Это так называемый принцип «как если бы», в начале XX в. давший основание «философии функционализма» (Г. Файхингер). Кант полагал, что многие принципиальные для человека основания его жизни и деятельности (например, идея Бога) либо не имеют объективного онтологического основания, либо таковое не может быть ни доказано, ни опровергнуто. В этом случае мы полагаем их существующими «как бы» реально и строим свою деятельность относительно их как реально существующих факторов жизни. Файхингер по сути отнес к фикциям весь духовнокультурный мир человека. Фикционализм как крайняя субъективно-идеалистическая теория не был принят в своей полной части, но оказал существенное влияние именно на трактовку статуса духовных элементов культуры.

Если принять смягченный вариант принципа «как если бы», то мы обращаемся к вопросу о том, каким образом возникают эти условности, приобретающие статус устойчивых культурных ценностей, ставших для нас общеобязательными объективными нормативами; регуляторами отношений и породителями культурной деятельности. Самый общий ответ состоит в том, что все это продукты ума, эмоций, человеческой преобразующей деятельности и т.д. Но он неудовлетворителен именно из-за своей общности. Представляется, что есть конкретизация его и именно в учении о воображении, о его созидательно-творческом значении. Оно имеет очень глубокие корни, но в том аспекте, который мы имели в виду, т.е. не сужающем его до психического феномена, тождественного фантазии, или формы чувственного восприятия, особенно в сфере художественного воспроизведения образов; мы встречаем его впервые также у Канта. Он различал продуктивное и репродуктивное воображение. Первое истолковывалось им как способность синтеза, благодаря которому из отдельных элементов знания образуется целостное значе-

ние. «Синтез, — писал Кант, — вообще... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души; без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее». Хотя Кант не связывает воображение прямо с установкой «как если бы», но если в ней проявляется синтезирующая деятельность, тогда оно обнаруживает свою активность. Мы предлагаем оценивать воображение значительно шире, именно как конституирующую способность, благодаря которой устанавливается мир культурной предметности (ценностей). К этому подталкивают исследования имагинативной способности Я. Голосовкера (см. его «Логика мифа»), Ч. Р. Миллса («Социологическое воображение») и др. С помощью деятельности воображения конституируется культурная картина человека; он активизирует эффективное действие ценностей, не имеющих наличного бытия, создает механизмы транспортации ценностей в традиции и хранит образно-ценностную структуру культурных отношений, делая их значимыми как реальность. Но деятельность воображения прямо ставит возможность вопроса об условиях его возникновения и проявления его творческой силы. Решающим условием является свобода. Но это такое условие, которое неизбежно входит в саму деятельность воображения, в творческий процесс культурной деятельности и, таким образом, является по сути онтологическим параметром культуры. Свобода определяет цели и направления имагинативного процесса и самодетерминирована лишь в той мере, в какой самодетерминирована культура, и в этом выражении он непрерывен. Гуманитарные науки соединяют в себе две функции: они постигают культуру, но постигая — творят. Они вырабатывают ви́денье, на основе которого культуролог узревает мир, формирует понимание его. Но тем самым они в определенной мере и создают свой объект. Мир культуры был беднее и примитивнее до того, как в нем появился культуролог. Размышляя об этом мире, мы его творим.

§ 2. ВРЕМЕННАЯ ОНТОЛОГИЯ (А. БЕРГСОН, А. УАЙТХЕД, И. ПРИГОЖИН)

Особым направлением онтологических разработок в XX в. становится онтология времени, или временная онтология, разрабатываемая авторами, придерживающимися самых различных во всем остальном взглядов. Общим для них всех остается одно — оппозиция тому, что в клас-

сической философии и науке получило наименование «опространствования времени». Общей тенденцией было представление о логической первичности пространства по отношению к его материальному содержанию. Материя по отношению к нему была лишь заполненным (Ньютон) или ограниченным (Декарт) пространством. Время либо сводилось к психологическому времени (Августин), либо сближалось по свойствам с пространством. «Единственными различиями между ними признавались число измерений да разница между рядоположенностью и последовательностью. Но поскольку *до* и *после* символизировались пространственными положениями, суть временности не осознавалась, и время обращалось во вневременную пространственную сущность, в четвертое измерение пространства — в духе Даламбера и Лагранжа. В четвертом измерении так называемые будущие события в прямом смысле предсуществовали, и только ограниченность человеческого знания предохраняла нас от восприятия их как сосуществующих с настоящим — вместо их статуса еще не существующих»[1]. Подобное опространствование времени в философии выступало в качестве формы выражения тенденции к истолкованию становления в терминах бытия, что наиболее наглядно проявлялось в религиозной философии, где временность тварного мира полностью снималась в вечности Бога.

Существенным образом не меняло вначале ситуацию и появление теории относительности А. Эйнштейна. По словам Г. Вейла, смысл четырехмерного разнообразия тот, что «объективный мир *есть*, а не становится», становящимся же он кажется только нашему «ослепленному сознанию», ползущему вдоль своей причинной линии[2]. Теория относительности, по мнению Е. Канингама, позволяет рассматривать «историю физической системы как некое неизменное целое»[3]. Подобные же взгляды горячо отстаивали Э. Мейерсон, Е. Кассирер и др. Особую популярность в связи с этим приобретают аргументы И. Канта, доказывавшего в свое время, что время относится к воспринимающему, а не к вещам в себе.

Тем не менее именно теория относительности становится первым серьезным поводом усомниться в истинности подобного понимания вре-

---

1 *Capek M.* Impact of contemporary physics. Princeton, 1961. P. 136.

2 *Weyl H.* Was ist Materie? Berlin, 1924. P. 82.

3 *Cunningham E.* The principle of relativity. Cambridge, 1914.

мени. Центральный пункт возникшей дискуссий — выяснение смысла становления, или свершающегося[1].

По своему происхождению проблема становления уходит корнями в античность, в парменидовское «становление — иллюзия; то, что есть — не становится», в противовес гераклитовскому «ничто не есть, поскольку все становится». Но там речь шла о природе бытия, а не времени, как в новейшее время.

Зачинателем решения этой проблемы в философии выступил А. Бергсон (1859—1941). «Бергсон ввел в философию органические концепции физиологии. Он наиболее решительно отошел от статического материализма XVII в. Его протест против опространствления характеристик является протестом против понимания ньютонианской концепции природы в каком-либо другом смысле, кроме того, что она представляет собой высокую степень абстрактности. Его так называемый антиллектуализм может быть истолкован только таким образом»[2]. В лице Бергсона смыкались две тенденции, развивавшиеся во французской философии на протяжении XIX столетия. Одна из них, по определению Э. Гобло, «состоит в приписывании реальности тому, что существует вне духа, хотя и подобно концепту, но по отношению к которой концепт есть лишь ментальная репрезентация. Это и есть реализм в собственном смысле слова»[3], коренным образом отличный от реализма естествоиспытателей, для которых концепт и есть сама реальность. «Из того, что пространство в теории относительности искривлено, нельзя заключать, что и реальное пространство также искривлено». Другая тенденция состояла в преодолении кантовской аргументации против онтологизма и поисках путей возрождения онтологии мироздания, трактуемых как возрождение картины мира. «Реабилитации картины мира мы обязаны Мейерсону и Гонзетте. Тот и другой доказали, что во всякой картине мира есть несводимый иррациональный довесок, который постепенно и бесконечно элиминируется в смене картин мира с заменой и переосмыслением основных категорий и расширением схематического содержания... Истинная картина мира, по Гонзетте, есть абстрактная схема реального»[4].

---

1 *Уитроу Дж.* Естественная философия времени. М., 1964. С. 397.

2 *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М., 1990. С. 208.

3 *Goblot E.* Einstein et la metaphysique // Philosophes et savants francais du XX s. Paris, 1925. P. 7.

4 *Wehrlé Ph.* L'universe aleatoire. Neuchâtel, 1956. P. 57.

Итогом совмещения этих двух тенденций становится неотделимость критики научного мышления от онтологического поиска.

Онтология у Бергсона как бы распадается на две полусферы, единство которым в конечном счете дает сознание: онтология объективного мира и онтологическая схема того же мира в познающем сознании. В определении статуса онтологического знания, относящегося к первой полусфере, Бергсон — антикантианец: кантовскому априоризму он противопоставляет симпатическое прозрение, или интуицию. Интуиция у Бергсона — это совершенно иной тип интуиции, чем у Гельмгольца, Адамара или Пуанкаре. Бергсоновская интуиция имеет эволюционно-биологические корни и является чем-то промежуточным между инстинктом животного, которое воспринимает внешнее бытие непосредственно, но узко-адаптивно и специализированно, и интеллектом человека, который универсален, гибок, но инструментален, целиком подчинен потребностям *Homo faber*. Эта интуиция близка к инстинкту тем, что нелогична и недискурсивна, но, подобно интеллекту, выходит за пределы непосредственно переживаемого и не отгорожена совершенно от рефлексии. Она выводит за пределы того, на что способен интеллект, но движущим стимулом к этому является именно последний. Отсутствие точности, присущей интеллекту, она компенсирует непосредственностью.

Онтологическая схема действительности, формируемая наукой, и прежде всего физикой, иллюзорна. Она основана на так называемом кинематографическом способе восприятия действительности: интеллект как инструмент главным своим объектом имеет твердое тело, инертную материю, по аналогии с орудиями труда с их прочностью, твердостью, фиксированностью формы. Он в состоянии представлять только прерывное и неподвижное, он разделяет в пространстве и фиксирует во времени, но неспособен мыслить эволюцию. Для него всякое становление сводится к простой смене мгновенных состояний. В этом и состоит сущность атомно-кинетической картины мира. Ее основной недостаток — она затемняет принципиальную незавершенность временных процессов.

Но за одномерной последовательностью мгновенных конфигураций рядоположенных материальных точек физики таится реальное изменение. То, что связывает два состояния, есть становление. Объективная онтология, проглядываемая через прозревающую симпатию, — это онтология становления, в которой действуют два начала — жизнь и мате-

рия. «Жизнь есть единственная великая сила, единственный огромный жизненный порыв, данный единожды, в начале мира; встречающий сопротивление материи; борющийся, чтобы пробиться через материю; постепенно узнающий, как использовать материю с помощью организации... частично подавляемый материей вследствие тех изменений, которым материя его подвергает»[1]. В известной мере этому потоку становления можно найти аналогию в росте негэнтропии, пробивающемся через энтропийные процессы и ценою роста энтропии. В таком случае эволюция Бергсона могла бы быть сопоставлена со становлением И. Пригожина. Но у Пригожина активным началом выступает приток энергии, динамизирующий хаос, у Бергсона же это — жизненный порыв, никак не специфизированный. Более существенно различие между ними в истолковании становления. Пригожина интересует, *как* происходит становление, Бергсона — *что* это такое в самом общем виде, хотя и для того, и для другого «понятие времени стало ключевым на самом фундаментальном уровне»[2].

Объективная интерпретация времени как процесса становления предполагает прежде всего, что время есть нечто, несводимое только к форме человеческого опыта. С ним связана принципиальная, нередуцируемая неопределенность будущего, новизна. «Признание реальности времени включает в себя признание эмерджениции нового, а она, в свою очередь, несовместима с предсуществованием будущего. Единственный статус, который будущее может иметь в динамическом мире, — это статус возможности, или потенциальности. А возможность предполагает исходную неопределенность событий, еще не реализовавшихся. Уже Аристотель знал это, когда настаивал на том, что закон исключенного третьего неприложим к будущему»[3]. Поэтому концепция Бергсона в равной степени чужда как лапласовскому детерминизму, так и телеологизму, как предустановленности будущего настоящим, так и предустановленности цели. Эволюция Бергсона является творческой, поскольку никакие объективные законы или трансцендентные цели не задают ей направления. Будущее в этом смысле не достигается, а создается, являясь всегда по отношению к настоящему неожиданным, случайным. Время и есть непрерывный поток перехода неопределенно-

---

1 *Рассел Б.* История западной философии. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 307.

2 *Пригожин И.* Новый союз науки и культуры // Курьер. 1988. № 6. С. 11.

3 *Capek M.* Impact of contemporary physics. P. 336—337.

сти в достигнутую определенность, полную, однако, неопределенности по отношению к будущему.

Конечно, будущее возникает не из ничего, а из прошлого под воздействием двух причинных факторов — жизненного порыва и сопротивления инертной материи. В этом смысле любое событие настоящего причинно обусловлено прошлым, но поскольку это же событие является становящимся, его специфической чертой остается неопределенность, и только та настоящесть, которая окончательно актуализирует его, элиминирует все иные черты, несовместимые с ней. Но это изменяет и смысл того, что понимается под настоящим: настоящее есть акт отбора, преодолевающего неопределенность реальности в отношении различных ее возможностей. «Время есть нерешенность, или оно вообще есть ничто»[1].

Из незавершенности выбора между возможностями как сути времени вытекает и его направленность и необратимость: поскольку новизна достигнута, она становится условием дальнейшего выбора, превращая каждый миг времени в неповторимый.

Все сказанное роднит онтологию Бергсона с построениями его младших современников — эмердженистов и холистов. Но его существенно отличает от них то, что Б. Рассел назвал «смешением акта познания с познаваемым объектом», особенно бросающееся в глаза в книге «Материя и память»[2]. Или, говоря словами П. Валери, у Бергсона «сама судьба духа неотделима от сознания его присутствия и его универсальной значимости»[3]. Его онтология в этом смысле ближе к линии Августина, чем к линии Фомы Аквинского.

«В самом деле, — пишет Бергсон, — реалист исходит из вселенной, т.е. из совокупности образов, развернутых при отсутствии центра в одной общей плоскости, простирающейся в бесконечность. Но он не может в то же время не констатировать, что вне этой системы остаются восприятия, т.е. системы, в которых все эти образы соотнесены с одним из них... и целиком преобразуются при небольших переменах в этом центральном образе. Идеалист исходит из восприятия, и в системе образов, которую он берет как данное, существует один привилегированный образ, его тело, с которым и сообразуются прочие... Всякий реализм

---

1 *Bergson A.* La pensée et la mouvant. Paris, 1916. P. 117.

2 *Рассел Б.* История западной философии. Т. 2. С. 322.

3 *Валери П.* Анри Бергсон // *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1. М., 1992.

превращает, таким образом, восприятие в случайность... Но и наоборот, если вы берете за данное систему неустойчивых образов, расположенных вокруг привилегированного центра и в корне изменяющихся при неуловимых смещениях этого центра, то вы уже с самого начала исключаете закономерность природы... Теперь наука становится случайностью, а ее успехи — неразрешимой загадкой»[1].

Элементом онтологии Бергсона оказывается в таком случае образ. По аналогии с Аристотелем можно сказать, что образы — это и есть первая материя, а становление — обретение или смена формы, дающей образу специфику. По Бергсону, «для образа *быть и быть воспринятым сознанием* — состояния, различающиеся между собой по степени, а не по природе... Наше представление о материи — это мера нашего возможного действия на тела»[2]. В Предисловии к английскому изданию книги «Материя и память» он пишет: «Под образами мы подразумеваем некоторое существование, которое больше, чем то, что идеалисты называют представлением, но меньше того, что реалисты называют вещью, — существование, которое можно поместить на полпути между вещью и представлением»[3]. По мнению Б. Рассела, это означает, что можно «говорить об образах как о чем-то нейтральном между духом и материей», на деле, однако, постоянно скатываясь на их отождествление[4].

Но в этом-то и суть дела. Расселовская аналогия ведет к сближению Бергсона с Махом, с идеей нейтральных элементов мира, тогда как у Бергсона речь идет об онтологии переживающего становление потока сознания. Эту суть бергсоновской онтологии гораздо точнее понял Г. Башляр. Он видит в ней «подвластность эмпиризму интимной длительности времени», утверждая в противовес этому, что «то напряжение мысли, которое возникает в момент рационализации познания, имеет совершенно иное направление, иную направленность и поэтому должно быть отнесено к более глубокому уровню нашего бытия»[5].

Такое «другое» направление онтологии времени дает А. Уайтхед. В его творчестве четко выделимы два этапа — ранний и, начиная

---

1 *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 172.

2 Там же. С. 180.

3 Цит. по: *Рассел Б.* История западной философии. Т. 2. С. 323.

4 Цит. по: *Рассел Б.* История западной философии. Т. 2. С. 323.

5 *Башляр Г.* Новый рационализм. М., 1987. С. 341.

с 1934 г., поздний, в каждом из которых он как бы пытается последовательно развить разные стороны бергсоновской онтологии. На первом этапе Уайтхед стремится путем своего рода прозревающей симпатии уловить онтологическую суть окружающего мира. Исходя из прогрессистской концепции науки, он полагает, что наука есть продолжение обыденного сознания, и в то же время выходит за его пределы. В свою очередь, онтология может быть построена на основе физики с выходом за ее пределы — к реальному бытию мира. Ключом к этому является понятие становления. Но эта задача, основываясь на теоретических понятиях физики, требует творческого образного воображения. «Природа есть не что иное, как высвобождение чувственного сознания»[1].

Основными элементами онтологии мироздания становятся понятия объектов и событий. Категории пространства, времени, материи из этой картины элиминированы, сняты понятием становления: пространство, состоящее из безмерных точек, время, состоящее из моментов, и материя — из точечных масс, сливаются в единое динамическое целое. Таковым является событие, наделяемое свойствами деления (объема), схождения (впечатление застывания ощущений в «здесь» и «теперь») и вхождения («модификации события объектом»)[2]. В свою очередь, базисным типом объектов, своего рода универсалий уайтхедовского мира, выступают научно-теоретические объекты (электроны, кванты, физические события и пр.). Они — «те природные вещи, к которым относятся формулы»[3], и в этом смысле составляют не субстанцию мира, характеризуемую набором постоянных характеристик, одновременно и с любой степенью точности определимых, а субстанцию — нечто, стоящее по ту сторону любых формально определимых отношений. Любое событие через такие отношения одновременно связано со вселенной и текуче по содержанию.

Основной недостаток такого концептуального построения — онтологическая однопорядковость становления и последовательности (прохождения) — хорошо подметил А. Грюнбаум: «Роль, которую играет настоящее в становлении, представляет собой свойство переживаемого мира, закодированное обыденным временем в следующем информативном смысле: каждому огромному разнообразию событий, которые упо-

---

[1] *Whitehead A.* The concept of Nature. Cambridge, 1920. P. 185.

[2] Ibid. P. 144.

[3] Ibid. P. 158.

рядочены относительно раньше и позже с помощью физических часов, соответствует частное переживание события как случающегося теперь... Таким образом, существенным свойством переживаемого мира, которое кодирует, — временем здравого смысла, является наличие явного разнообразия моментов “теперь”, и в этом разнообразии будущее играет не большую роль, чем прошлое. Поэтому вхождение в бытие различных событий является информативным. И конечно, в контексте соответствующих отношений... это течение настоящего способствует бытию событий как прошлых, так и будущих»[1]. И далее: «Следовательно, если время должно охватывать и становление, и прохождение, тогда одно из этих свойств зависит от сознания»[2]. Иначе говоря, две существенные характеристики времени — порядок и становление — онтологически неравнозначны, и попытки совместить их воедино в одном «образе» логически небезупречны.

Кроме того, если свести понятие становления к его логической основе — к изменению, появляется еще одно затруднение, подмеченное Г. Х. фон Вригтом. Существует, пишет он, «двойная зависимость времени от изменения. Время предполагает изменение эпистемологически, а изменение предполагает время логически. Так же можно сказать, что изменение эпистемологически предшествует времени. На феноменологическом уровне изменение есть то, что мы испытываем и видим. Но время не есть нечто такое, что можно испытывать или видеть... С другой стороны, время логически предшествует изменению в том смысле, что время надо согласовать с изменением при концептуальном описании опыта. И это так, потому что логика требует, чтобы истинные описания были свободны от противоречия. Но должна ли логика отвергать противоречия? Я не уверен в этом...»[3]

За изначальную точку своих рассуждений на втором этапе творчества Уайтхед принимает положение о том, что познающий не только является субъектом, формирующим свой опыт, но и объектом внешних воздействий вселенной. Это предполагает дуальность всякого опыта и форм его описания. Для примирения таких дуальностей необходима спекулятивная философия, имеющая своим аспектом онтологию. Разрабатываемая ею «доктрина необходимости в универсальности

---

1 *Грюнбаум А.* Философские проблемы пространства и времени. М., 1969. С. 392.

2 Там же. С. 422.

3 *Фон Вригт Г. Х.* Логико-философские исследования. М., 1986. С. 529.

означает, что во вселенной имеется сущность, не дозволяющая какие-либо взаимоотношения вне ее самой, что, в противном случае, было бы нарушением ее рациональности. Спекулятивная философия как раз и разыскивает такую сущность»[1]. Ее инструмент — «вспышки озарения» и «взлеты фантазии». Ее образец —философия Спинозы, но отличается тем, что отказывается от понятия «субстанции-качества», «это морфологическое описание заменяется описанием динамического процесса»[2].

Онтология спекулятивной доктрины Уайтхеда двуслойна. Высший ее уровень он характеризует следующим образом: «Во всех философских теориях имеется нечто изначальное, которое актуально благодаря своим акциденциям. Только в своих акцидентальных воплощениях оно может быть охарактеризовано, а вне таковых оно лишено актуальности. В организмической философии это изначальное называется креативностью, а божество выступает первоначальной, вневременной акцидентально-стью. В монистических философиях... этим изначальным является Бог, в равной степени обозначаемый как Абсолют. В подобных монистических схемах изначальному незаконно приписывается финальная, высшая реальность, выходящая за пределы того, что приписывается какой-либо из его акциденций»[3]. Божественная креативность порождает то, что Уайтхед называет макроскопическим процессом, в котором происходит «переход от достигнутой актуальности к актуальности в достижении» путем реализации вечных объектов в конкретные события. «Вечный объект, реализованный в отношении к своей чистой потенциальности как соотносящийся с определенным логическим субъектом, называется пропозиционным чувствованием в ментальности конкретного актуального события»[4].

Таково кратко содержание «макроонтологии» Уайтхеда. Его упорный противник К. Поппер язвил по поводу подобных построений: «Вынужден сказать, что я испытывал недоумение на протяжении чтения всей книги Уайтхеда... Я просто-напросто не понимал, что ее автор желает сообщить»[5]. Однако, по словам Уайтхеда, «статус объектов не мо-

---

[1] *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. С. 273.

[2] Там же. С. 274.

[3] Там же. С. 278.

[4] Там же. С. 302.

[5] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. С. 289.

жет быть понят без подобной онтологии... Объекты являются факторами опыта, выражающими то обстоятельство, что событие опыта возникает благодаря наличию чего-то трансцендентного вселенной других вещей. Таким образом, для каждого события существенно, что оно связано с трансцендентностью иного»[1]. И далее: «...слово "потенциальность" говорит о пассивной способности, слово "реальное" — о творческой активности... Эта базисная ситуация, актуальный мир, первичная фаза или реальная потенциальность в целом активна и обладает внутренней креативностью, однако ее частями являются пассивные объекты, черпающие свою активность из креативного целого. Креативность есть актуализация потенциальности, а процесс актуализации — это и есть событие опыта. Таким образом, объекты, рассматриваемые сами по себе, пассивны, однако рассматриваемые в совокупности, они оказываются носителями креативности, которая движет мир. Процесс творчества является формой единства универсума»[2].

Из этих слов Уайтхеда вытекает, что два уровня его онтологии мыслятся как взаимодополнительные. В макроонтологии лежит ключ к пониманию его микроонтологии, а последняя, в свою очередь, обосновывает макроонтологию.

Микроонтология — это онтология человеческого опыта, для которого существенны его анализируемость (способность различать чувства по отношению к переживаемым актуальным событиям, к переживаемым вечным объектам, к переживаемым чувствам и к своим собственным субъективным формам интенсивности) и эмотивно-оценочный характер. Соответственно этому в каждом переживаемом опыте спроецированы два аспекта вселенной («два мира»), которые взаимопредполагают друг друга и совместно конституируют конкретную вселенную нашего опыта. «Рассматриваемый сам по себе, каждый из миров является абстракцией. По этой причине любое адекватное описание одного из миров включает характеристики другого»[3].

Такая двуаспектность онтологии Уайтхеда имеет два принципиальных различия с построениями Бергсона. Во-первых, первичное для Бергсона понятие становления распадается у Уайтхеда на два. Принимая, что

---

1 *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. С. 580.

2 Там же. С. 580.

3 Там же. С. 306.

Я и Бытие связаны становлением[1], последнее он разделяет «на реальное внутреннее конституирование реально существующего» и «переход от одного существующего к другому», первый из них выражает тенденцию к постоянному возникновению, второй — к прекращению[2]. В силу их взаимодополнительности «простое понятие» становления как чего-то непосредственно данного и в то же время сущностного обращается в сложное представление. Во-вторых, в соответствии с дилеммой, отмеченной А. Грюнбаумом, представляется гносеологической необходимостью связать с сознанием либо становление, либо следование для того, чтобы противоположное ему могло быть представлено в качестве объективного. Бергсон связывал с сознанием следование (кинематографический способ описания). У Уайтхеда становление, став продуктом сложного познавательного процесса, связывающего различные уровни опыта, и представленное на них как данное различными своими сторонами, оставаясь онтологически первичным, гносеологически связано с субъектом (божественным или человеческим), с сознанием.

В конечном счете именно на уровне «микроонтологии» дополнительности взаимооплодотворяют друг друга, раскрывая смысл становления — но в форме взаимодополнительности двух миров: это Мир Деятельности, текучести, мир творений «сейчас», для которого «понятия прошлого и будущего представляют собой только тени настоящего», и Мир Ценности, длительности, «мир согласующихся возможностей для реализации», выводящий за «пределы непосредственного исторического факта»[3]. Мир Активности основывается на множественности конечных актов, а Мир Ценности — на единстве активной координации различных возможностей.

Итак, оказывается, что «понятие “независимое существование” это и есть то недоразумение, которое преследовало философскую литературу на протяжении столетий. На самом деле нет такого вида существования, ибо каждая сущность может быть понята лишь при указании на ее переплетение со всей остальной вселенной»[4]. Самотождественность любого бытия оказывается эпифеноменом ценности, тогда как сама Ценность есть только нечто дополнительное к Деятельности.

---

1 *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. С. 294.

2 Там же. С. 296.

3 Там же. С. 306, 307.

4 Там же. С. 311.

Само по себе это свидетельствует о тяготении подобной онтологии к пантеизму. Но весьма характерно, что в такой трактовке становления из него вымывается понятие новизны, замещаясь иным — понятием своего иного. Выводом и следствием становится не новизна, а неповторимое разнообразие событий. Таким образом, из временной онтологии выпадает то, что представлялось ее наивысшим если не достижением, то замыслом. Остается самодвижение, утверждающее, что ничто не изменяется исключительно под давлением внутреннего принуждения, но все принимает участие в непрекращающемся изменении вселенной, и внешние причины являются действующими лишь в той степени, в какой совместимы с природой и внутренними процессами вещи. Но эти выводы могли бы быть получены и на иной основе, чем у Уайтхеда.

Онтология времени Уайтхеда была вершиной развития этого направления онтологии. Хотя отдельные элементы пыталить развивать и другие философы, такие, как Д. Дьюи, Р. В. Селларз, Р. Дж. Коллингвуд, С. Александер, К. Морган, М. Чапек, Г. Рейхенбах, Дж. Уитроу и др., давая свою интерпретацию понятиям новизны, становления, эмерджենции, стрелы времени, необратимости и т.п., проблема заходила в тупик. Некий сущностный момент понятия становления, выражаемый через термины «креация», «инновация», «эмерджентный акт», «творческий порыв» и пр., оказывается ускользающе-иррациональным, и при попытке его уловить, фиксировать либо обращается в тривиальность, либо вообще оказывается неуловимым. В конечном счете разработка проблемы начинает казаться окончательно выродившейся в семантику используемых терминов, синтаксис высказываний и вопросы временной логики.

Но это относится к варианту рассмотренной временной онтологии, а не к идее таковой. И в таком случае нельзя не вспомнить слов И. Пригожина: «Возможно, стоит подчеркнуть почти непостижимый характер идеи динамической обратимости. Проблема времени, выявление факторов, стимулирующих, выравнивающих и разрушающих его бег, всегда были в центре внимания человека. Многие мистики отрицали реальность нашего изменчивого и ненадежного мира... но даже они никогда не доходили в своих рассуждениях о равенстве возникновения и исчезновения... А ведь классическая наука, точнее, классическая динамика, настаивала на справедливости именно такого равенства»[1].

---

[1] *Пригожин И.* Новый союз науки и культуры. С. 10.

Поэтому «неожиданное» появление в наши дни нового варианта временной онтологии — пригожинского, на самом деле неожиданностью не было: в ней мы видим новый росток живой, неумирающей идеи. Однако пока что ее воплощение в онтологическую концепцию настолько предварительно и несовершенно, что мы воздержимся от ее изложения.

§ 3. ПРОЕКТ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Неправильные теоретические построения, перекрывающие доступ к изначально естественной точке зрения на бытие, свойственны не только науке, но и наиболее авторитетным в конце XIX — начале XX в. философским направлениям — позитивизму и неокантианству. Они свойственны и всей западной философской традиции, за исключением древних греков. Главным среди этих построений для М. Хайдеггера является концепция истины как соответствия сознания вещам, которая ведет к противопоставлению сознания и реальности, к возникновению таких оппозиций, как субъект — объект, имманентное — трансцендентное. Правда, учение об интенциональности сознания, предложенное и разработанное Ф. Брентано и Э. Гуссерлем, уничтожает лежащую в основе этой концепции «концептно-образную», «отображательную» теорию сознания; однако ни тот, ни другой мыслитель, по мнению Хайдеггера, не сделал правильных выводов из своего учения. Хайдеггер на это готов. В самом деле, согласно тому, что сказано у Брентано и в «Логических исследованиях» Гуссерля, не бывает предметов воображения или предметов мысли, существующих отдельно от тех объектов, которые постигаются перцептивно: и перцепция, и воображение, и интеллектуальная интуиция по-разному дают одни и те же объекты — объекты интенциональные. Если так, то можно отбросить общепринятое мнение, согласно которому воображение и мысль всегда имеют дело с имманентными сознанию объектами (образами и концептами), в то время как чувственное восприятие всегда дает объекты, ему трансцендентные. Вслед за ним можно отбросить и другое мнение: критерием истины является соответствие или несоответствие чего-то, всегда пребывающего внутри сознания, чему-то, всегда находящемуся вне его. Ведь остается только один слой объектов — объекты интенциональные: ни им ничто другое не может быть сопоставлено, ни они не могут быть сопостав-

лены ничему другому. Таким образом, концепция истины как соответствия чего-то чему-то (сознания — вещам) становится невозможной.

Однако немедленно встает вопрос об онтологическом статусе интенциональных объектов. Вначале он встает в такой форме: пусть объекты даются сознанию целостно, сразу всеми интуициями; оказываются они при этом имманентными ему или нет? Гуссерль в «Идеях» утвердительно отвечает на этот вопрос: да, они суть только феномены, они полностью имманентны сознанию, являются его составной частью. Такой ответ ведет к трансцендентализму со всеми вытекающими отсюда последствиями. Хайдеггер отвечает на данный вопрос отрицательно: нет, интенциональные объекты не имманентны сознанию, они суть сами вещи, дающиеся сознанию именно такими, каковы они в действительности. У Хайдеггера получается, что наши интуиции как бы «упираются» в сами вещи.

Как это возможно? Здесь Хайдеггер апеллирует к древним грекам. Взамен концепции истины как соответствия он формулирует концепцию истины как непосредственной открытости вещей сознанию, утверждая, что именно так трактовали вопрос греки. По-гречески «истина» — это αλετηία, «несокрытость». Значит, древние греки полагали истинным то, что не скрывается, что показывает себя так, как оно существует на самом деле. Таким образом, в античности считалось, что вещи могут непосредственно контактировать с сознанием, могут быть непосредственно даны ему. И это единственно верная точка зрения, как думает Хайдеггер. Концепция истины как несокрытости была присуща древнегреческой мысли с самого начала, но затем постепенно была вытеснена концепцией истины как соответствия. Это, по Хайдеггеру, явилось прямо-таки трагедией для западной философии: она сошла с единственно правильного пути. Величайшие умы античности — Аристотель и Платон — в основном пребывали еще под сенью истины-несокрытости, хотя зачатки истины-соответствия Хайдеггер находит уже у них.

Итак, вещи, в соответствии с концепцией истины как несокрытости, даны сознанию сами по себе. Это не мешает им быть феноменами. Ведь основное значение греческого слова φαινόμενον — это «то, что показывает себя». Значит, без утайки открывая себя сознанию, вещи становятся в этом смысле именно феноменами. В этом смысле Хайдеггер и намерен употреблять впредь данный термин, а не в смысле Канта, который понимал его как «только феномен», т.е. как «видимость», как заведомо неподлинное, обманчивое явление нам чего-то стоящего *за* этим явле-

нием, но в своей подлинности в явлении не присутствующего, чего-то такого, что это явление, наоборот, скрывает от нас, не показывает нам. У Канта за феноменами стоят ноумены, «вещи в себе». Гуссерль, осуществляя свою феноменологическую редукцию, отталкивается от кантовского смысла слова «феномен». Но в пределах трансцендентального субъекта, где мы оказываемся после проведения редукции, слово «феномен» приобретает иной смысл, так как за гуессерлевскими феноменами, понимаемыми как интенциональные объекты, ничего не стоит, поскольку Гуссерль не признает никаких «вещей в себе». Но хотя гуссерлевские феномены, так же как и древнегреческие, ничего за собой не скрывают, те и другие в онтологическом плане друг другу противоположны. Ведь гуссерлевские феномены — это элементы сознания, а древнегреческие (точнее, хайдеггеровские в древнегреческом одеянии) — сами «вещи в себе», показывающие себя нам, т.е. ставшие «вещами для нас». Итак, Хайдеггер намерен иметь дело с феноменами, понимаемыми как сами вещи в их несокрытости, и в этом смысле его учение — феноменология, хотя это отнюдь не гуссерлевская феноменология; это феноменология на более высоком этапе развития, как считает Хайдеггер.

Запомним: по Хайдеггеру, феномены — это вещи. Но это вещи не в «физикалистском» их понимании; это не «физические тела», существующие совершенно независимо от сознания, связанные друг с другом чисто объективными связями и подчиняющиеся разнообразным законам природы. Так трактует их физика, а за ней химия, биология и все другие «объективные» науки. Но Хайдеггер, как мы знаем, отнюдь не хочет возвратиться к научной картине мира; наоборот, он считает ее неправильной и желает заменить другой. Хайдеггеровские вещи — это вещи в их открытости, т.е. в их данности чьему-то сознанию; в этом смысле они неотделимы от сознания, которому открыты. В то же время они именно вещи, «вещи в себе», не являющиеся составными частями сознания. Получается, что они и имманентны, и трансцендентны сознанию, или, лучше сказать, они ни имманентны, ни трансцендентны ему; а еще лучше сказать: эти термины не подходят для адекватного описания ситуации. Не подходят для ее описания и термины «субъект», «объект», «реальность», да и «сознание» — тоже. Как же быть? И тут Хайдеггеру пришла в голову идея подыскать новую терминологию, при помощи которой можно было бы адекватно описать предмет его философствования. Он решил попробовать описать его в терминах бытия. Это решение оказалось «счастливым» в том смысле, что хайдеггеровская философия

приобрела оригинальный и своеобразный внешний облик, стала по своему стилю с первого взгляда отличимой от писаний других философов. Но было ли оно счастливым по существу, способно ли предпринимаемое глобальное изменение терминологии привести к лучшему пониманию тех проблем, над которыми бьется западная философия? Хайдеггер уверен, что это безусловно так. Со временем мы постараемся выяснить, в какой мере такая уверенность оправдывается.

Глобальное изменение терминологии ведет к переосмыслению всех традиционных понятий. Именно это и нужно Хайдеггеру. В традиционные понятия не укладывается тезис о том, что феномены — это и суть вещи; он отказывается брать эти понятия в качестве исходных. Такие фундаментальные категории, как «субъект», «объект», «дух», «тело», «сознание», «реальность» и другие, он истолковывает в терминах бытия, стараясь при этом показать их неадекватность, их устарелость и непригодность для употребления на том новом уровне философствования, которого ему удалось достичь.

Но почему именно на категорию бытия должна опираться та новая феноменология, сформулировать и обосновать которую поставил своей задачей Хайдеггер? Отвечая на этот вопрос, он снова ссылается на феноменологическую максиму. Если безо всякой предвзятости обратиться непосредственна «zur Sache selbst», то *что* откроется в первую, очередь перед нашим умственным взором? Хайдеггеру ясно: бытие в различных его формах. В самом деле, я существую, окружающие меня вещи существуют, окружающие меня люди существуют. Тут важно понять, что изначальным является бытие; все перечисленное — это формы бытия. Оно открывается прежде всего в своей множествености, в виде отдельных сущих (Seiendes). Среди них выделяется одно особенное сущее: «бытие-здесь», Dasein. Dasein — это, как известно, центральное понятие хайдеггеровской философии. Хайдеггер подчеркивает, что Dasein — это мое личное существование, это я сам, как я есмь. Притом Dasein — не субъект и не сознание, а я сам именно как я есмь, как особая форма бытия. Субъект и сознание — это те предвзятые, те традиционные истолкования моего «я», от которых и надо «отстроиться». Чтобы выразить мои бытийные особенности, лучше всего, по Хайдеггеру, подходит термин «бытие-здесь», Dasein. Я существую *здесь*, в отличие от иных Seiendes, скажем, отдельных вещей или людей, которые существуют *там*. Выбор такого «топографического» термина Хайдеггер обосновывает в Марбургских лекциях ссылкой на Вильгельма фон Гумбольдта,

который впервые указал на то, что в некоторых языках для того, чтобы сказать «я», употребляется слово «здесь», чтобы сказать «ты», говорится «там», а чтобы сказать «он», о том, кто не присутствует рядом, нужно выразиться «вон там». Хайдеггер считает знаменательным обнаруженный Гумбольдтом факт, что в некоторых языках имеет место единство значения отдельных личных местоимений и обстоятельств места. Он полагает, что эти языки отражают в своей грамматике глубинную связь различных форм бытия: выделенное, центральное положение «я» и периферийное, «массовидное» положение прочих отдельных сущих. При этом надо иметь в виду, что, по Хайдеггеру, не пространственные, а бытийные соотношения первичны и изначальны. Само понятие пространства формулируется в его философии как производное по отношению к понятию бытия.

***

Dasein имеет весьма сложное строение. В Марбургских лекциях дается первый, еще незавершенный, очерк строения Dasein. Впрочем, значительная часть текста этих лекций почти без изменений вошла в состав «Бытия и времени». Одной из самых фундаментальных черт Dasein является его существование в чем-то (In-sein). Это его необходимая неотъемлемая черта: Dasein не может существовать иначе, чем в чем-то. Если говорить конкретно, то Dasein существует в мире. По Хайдеггеру, главная структурная характеристика Dasein — это его существование в мире (in-der-Welt-sein). Но что такое мир? Он состоит из наличных вещей (vorhanden Dinge); при этом само Dasein не является вещью. Dasein не может существовать само по себе, вне мира вещей; оно всегда находит себя уже пребывающим в мире. Dasein и мир вещей образуют неразделимое единство; между ними нет никакого «трансцензуса»: и Dasein, и вещи, составляющие мир, однородны в том смысле, что суть различные формы бытия. Хайдеггер предупреждает, что взаимоотношения между Dasein и миром вещей нельзя интерпретировать в традиционном субъектно-объектном смысле.

Отношения Dasein к миру вещей многообразны; одно из них Хайдеггер именует «познанием», однако это не то, что традиционно обозначается данным термином. Познание — это, по Хайдеггеру, определенный аспект существования Dasein в мире. Познание имеет стадийный характер, оно осуществляется постепенно; это предполагает, что Dasein

темпорализировано (время — это и есть само Dasein, как афористически замечает Хайдеггер). В процессе познания Dasein нацеливает, направляет себя на что-то; оно поочередно обозревает отдельные вещи. Все обозреваемое затем понимается, упорядочивается, распределяется, обрабатывается и в известном смысле слова сохраняется. Описанный процесс напоминает по форме то, что говорит в «Идеях» Гуссерль о взаимодействии трансцендентального субъекта и интенциональных объектов: темпоральность Dasein заставляет вспомнить о внутреннем времени трансцендентального субъекта, направленность Dasein в сторону вещей — интенциональность сознания. Однако существенное отличие Гуссерля от Хайдеггера заключается в том, что у последнего все онтологизировано: у него нет ни субъекта, ни объектов, ни сознания. Имеются лишь различные формы бытия, и познание — это не что иное, как определенное отношение между ними. Хайдеггер при описании структур Dasein и его бытия в мире избегает терминов «интенция» и «интенциональность». Он предпочитает говорить о «встрече» (Begegnung) Dasein с вещами в мире.

Хайдеггер критикует картезианство Гуссерля и самого Декарта. Согласно Декарту, сначала — познание, мышление, а затем — бытие. Исходя из мышления как данного изначально, он выводит бытие: cogito ergo sum. Согласно Хайдеггеру, бытие не нуждается в доказательстве, именно оно изначально, из него нужно выводить мышление и познание. Он пишет, что cogito sum Декарта по преимуществу направлено на определение cogito и cogitare и упускает из вида sum. Мы же в нашем рассмотрении, продолжает Хайдеггер, сначала оставляем в стороне cogitare с его определением и бросаем все силы на то, чтобы обрести sum и его определение. Он следующим образом формулирует свою точку зрения на проблему соотношения познания и бытия: я «знаю», что мир реален лишь постольку, поскольку существую. Это не cogito sum, представляющее собой формулировку некоего первооткрытия, а, скорее, sum cogito. И это sum берется не в той онтологической нейтральности, в какой берут его Декарт и его последователи: как наличие мыслящей вещи. Sum здесь — это утверждение основного состава моего бытия: я существую в мире и, следовательно, способен мыслить о нем.

Как видим, Хайдеггер считает совершенно ненужной замысловатую процедуру декартовского методического сомнения. Sum открывается ему сразу с абсолютной данностью. Строго говоря, эту данность нельзя назвать аподиктической и несомненной, поскольку метод сомнения

Хайдеггером не применяется. Он с самого начала ни в чем не сомневается, с самого начала уверен в существовании «я» в мире, подобно тому, как христиане уверены в существовании св. Троицы. Если Гуссерль, следуя методу сомнения, приходит к абсолютной данности сознания, то Хайдеггера феноменологическая максима приводит к утверждению абсолютной данности бытия. При этом структура открывшегося таким образом бытия аналогична структуре сознания, описанной в гуссерлевских «Идеях». Гуссерлевскому трансцендентальному субъекту соответствует хайдеггеровское Dasein, гуссерлевским интенциональным объектам — хайдеггеровские наличные вещи. Аподиктической и абсолютной данности интенциональных объектов соответствует абсолютная изначальная открытость наличных вещей.

В гуссерлевской феноменологии сознанию присуще, как мы видели выше, имманентное бытие. Хайдеггеровское бытие «я» в мире не является имманентным. У Dasein нет ничего «внутри»; наличные вещи не имманентны ему. Но они и не трансцендентны ему: Dasein существует в реальном мире. Dasein и наличные вещи не имманентны и не транецендентны друг другу. Они, хоть и различные, но однородные и равноправные формы бытия; контакт между Dasein и наличными объектами осуществляется просто в виде встречи. Dasein существует в реальном мире, по отношению к которому нет ничего трансцендентного, ничего «внешнего». Таким образом, оппозиция «имманентное — трансцендентное» неприложима к хайдеггеровскому бытию Dasein в мире.

Но хайдеггеровский мир наличных вещей — это и не *природа* в физикалистском смысле слова. Это не природа, как ее понимали в античности и в Средневековье, как ее трактовали представители бэконовско-картезианской науки Нового времени и как ее трактуют современные ученые. В природе существуют только вещи, взаимодействующие между собой согласно ее законам и причинно-следственным связям. Мышление и сознание рассматриваются как атрибут отдельных особого рода вещей, не более того. Вспомним декартовское деление вещей на res extensa и res cogitans. Но хайдеггеровское Dasein — это не вещь; в мире нет таких вещей, как Dasein, как мое «я». Но оно существует в мире; более того, без него мир не может существовать. Оно существует в мире, но не как вещь, а как некий «фермент» или «проявитель», необходимый для того, чтобы вещи могли наличествовать в мире, могли в нем встречаться, могли в нем присутствовать.

Картезианское деление вещей на протяженные и мыслящие восходит к античному и средневековому противопоставлению тела и души, понимаемых тоже «вещеобразно» — как телесная и духовная субстанции. Отсюда же берет начало и противостояние таких философских понятий, как «объект» и «субъект». Хайдеггер считает бесплодными все попытки решить какие бы то ни было подлинно философские проблемы в терминах объекта и субъекта. Невозможность установить однозначное соотношение между последними привела к бесплодному противоборству реализма и различных форм идеализма, длящемуся на протяжении многих веков. Ни реализм, ни идеализм не содержат и не могут содержать, по мнению Хайдеггера, всей истины; свою философию он ставит вне рамок как реализма, так и идеализма. К хайдеггеровской картине мира неприложима оппозиция «объект — субъект»; наличные вещи — это не объекты, равно как и Dasein — не субъект.

В Марбургских лекциях имеется немало критики как реализма, так и идеализма. По мнению Хайдеггера, эпистемологические позиции, именуемые идеализмом и реализмом, возможны исключительно из-за отсутствия ясного понимания феномена бытия в чем-то. Сами не зная того, они его описывают, но делают это неадекватно, используя понятия субъекта и объекта. Как у той, так и у другой позиции есть одна общая черта, которую Хайдеггер называет абсурдной: обе они настаивают на том, что сосуществование субъекта и объекта, вначале отсутствуя, затем возникает. В самом деле, идеализм утверждает, что субъект творит объект; реализм же, напротив, полагает, что объект через посредство каузальных связей производит субъект. Этим двум позициям противостоит третья, которая предполагает, что субъект и объект сосуществуют с самого начала, пребывая в определенном взаимодействии друг с другом. Такова, например, теория «принципиальной координации» Авенариуса. Однако Хайдеггер и эту позицию считает неудовлетворительной из-за ее неопределенности. Желая стать выше идеализма и реализма, Авенариус оказывается ниже их, потому что отталкивается от них, сохраняет их субъектно-объектную ориентацию и стремится гарантировать «права» как идеализма, так и реализма одновременно, а это невозможно. Сам Хайдеггер, по его словам, не хочет быть ни выше, ни ниже идеализма и реализма; формулируя свою концепцию, он совершенно не ориентируется на них, предлагая собственную постановку вопросов.

Те проблемы, над которыми бьются идеализм и реализм, адекватно можно поставить и решить лишь тогда, когда оставлены в стороне поня-

тия субъекта и объекта, когда выявлено Dasein и исследована его структура, его бытие в мире. И только стоя на этой позиции, можно по достоинству оценить относительную правоту и неправоту как идеализма, так и реализма. Хайдеггер пишет, что всякий серьезный идеализм прав, видя, что бытие, реальность, действительность могут быть прояснены только тогда, когда бытие, реальность, действительность присутствуют, встречены. В то же время всякий реализм прав, в своих попытках сохранить естественное представление Dasein о наличности мира. Но он тут же терпит неудачу, когда пытается объяснить реальность посредством самой реальности, в надежде на то, что он может прояснить реальность с помощью каузального процесса. Таким образом, если реализм берется строго в рамках научного метода, то он всегда находится на более низком уровне, чем любой идеализм, даже если этот идеализм доходит до такой крайности, как солипсизм.

Приведенные оценочные суждения важны как сами по себе, так и для того, чтобы лучше понять те философские симпатии и антипатии, которые были у Хайдеггера во время написания Марбургских лекций. Из этих суждений ясно видно, что хотя Хайдеггер отвергает как сциентизм, так и трансцендентализм, все же последний больше ему по душе, возможно из-за того, что к трансцендентализму пришел в «Идеях» его учитель Гуссерль. Кстати сказать, то учение, которое предложил Гуссерль в этом произведении, многие квалифицировали как солипсизм.

***

Хотя Хайдеггер и симпатизирует Гуссерлю в большей степени, чем сциентистам, он все же его критикует; и не только за идеализм, но и за абстрактно-теоретический стиль философствования. Отбрасывая гуссерлевскую феноменологическую редукцию, Хайдеггер отвергает и то, что он называет «эйдетической редукцией», в результате которой сознание в гуссерлевской феноменологии приобретает характер чистого бытия. Эта «чистота» сказывается в том, что в «Идеях» трансцендентальный субъект рассматривается абстрактно, как некоторая не имеющая никаких размеров и качеств точка, откуда исходят интенции, дающие объекты. Сами объекты тоже рассматриваются абстрактно, в изоляции друг от друга и от субъекта. Абстрактным теоретизированием грешат и Кант, и Декарт, и другие предшественники Гуссерля. Оно кульминирует в настоящее время в форме научного метода; в силу этого за чрезмер-

ный теоретизм Хайдеггер всю современную науку и все сциентистски ориентированные философские направления критикует не в меньшей мере, чем гуссерлевский трансцендентализм. Гипертрофия теоретизма утвердилась в западной культуре с давних пор: и в античные времена, и в Средневековье, и в Новое время человек определяется как homo animal rationale; он противопоставляется природе как субъект познания объекту познания. Познание объявляется изначальным и самым главным средством связи человека с природой. Для абстрактно-теоретического познавательного подхода к природе характерно рассмотрение объектов природы в изоляции друг от друга и от человека, как познающего субъекта. Человек противостоит природе в качестве незаинтересованного ее наблюдателя и исследователя.

Между тем, как утверждает Хайдеггер, если надлежащим образом следовать феноменологической максиме, то откроется совсем иная картина: человек предстанет не как отвлеченный созерцатель природы, а в первую очередь как заинтересованный в окружающем его мире деятель. Изначально человек — не теоретик, а практик, и теоретическое познание отнюдь не изначальная и не основная форма контакта человека с миром. Познание, по Хайдеггеру, не изначально, а производно; ему предшествуют различные виды «предзнания»: предрасположение, настроенность, осмысление, обозначение, референция, понимание и пр. Теоретическое познание — это сравнительно поздняя, опосредованная другими формами форма ориентации человека в мире. Человек, как Dasein, всегда осознает себя уже находящимся в мире, уже как-то ориентирующимся в нем, что-то знающим о нем, всегда заинтересованным в нем. Изначальное знание о мире — это, согласно Хайдеггеру, инструментальное знание; прежде всего мы интересуемся вещами не в их качестве абстрактных объектов природы, а в качестве вещей, которые каким-то образом могут быть использованы и употреблены. Чисто теоретическое, научное познание вещей вторично и опосредовано первичным «практическим» их познанием. Такая постановка вопроса наводит на мысль о неожиданной близости Хайдеггера к марксизму с его упором на практику; тут, по-видимому, сказалось влияние В. Дильтея и философии жизни.

Мир в понимании Хайдеггера — это отнюдь не галилеевско-эйнштейновская природа, где вещи существуют отвлеченно и независимо от человека, подчиняясь своим физическим, химическим, биологическим и прочим вселенским законам; и хотя человек — существо

природное и обитает в природе, но он занимает в ней очень скромный уголок, подчиняется всем ее законам и оказывает крайне незначительное влияние на природу в целом. Мир, в котором человек обнаруживает себя в качестве Dasein, устроен иначе. В нем Dasein занимает центральное место. Ближе всего к Dasein то, что Хайдеггер называет подручными (zuhanden) вещами. Он описывает мастерскую ремесленника, в которой находятся различные инструменты и материалы. Башмачник воспринимает молоток, шило, дратву и кожу не как предметы с определенными свойствами, а в первую очередь как вещи, предназначенные для того-то и того-то, с которыми нужно обращаться так-то и так-то. Свои подручные вещи имеются у всякого Dasein; они образуют мир, окружающий его непосредственно, мир его повседневных ближайших интересов и занятий — подручный мир (Werkwelt). Вещи, входящие в мой подручный мир, встречаются мне в первую очередь, в них я насущным образом заинтересован, я всегда с ними, они мне хорошо знакомы. У них есть, конечно, своя природная сторона, но она отступает на второй план; для меня эти вещи суть прежде всего сгустки связей и отношений, способных обеспечить мои настоятельные потребности. Я воспринимаю такие вещи при помощи своих ощущений и разума, но не как изолированные созерцаемые вещи, а как включенные в густую сеть референций моего подручного мира. В их восприятии участвуют также и мои пресуппозиции, мое знакомство с миром, мое настроение, мои сегодняшние цели и заинтересованности.

Подручный мир постепенно переходит в окружающий мир (Umwelt), который содержит и такие вещи, без которых я могу обойтись, которые не входят в круг моих непосредственных интересов и нужд. Но и этот мир не является природой физиков. Он именно окружает меня. Хайдеггер именует вещи этого мира наличными (vorhanden); основным у них является то, что они присутствуют, встречаются Dasein. Dasein занимает центральное положение в окружающем его мире. Этот мир также имеет свою природную сторону, но это лишь одна из его сторон и притом не главная. Он пронизан связями, отношениями и референциями, ведущими к Dasein. Dasein заинтересовано не только в своем тесном подручном, но и во всем окружающем его мире. Окружающий мир полон для меня значений и смыслов; значимость, осмысленность, знаменательность (Bedeutsamkeit) — вот его основная черта. В этом мире я действую, понимаю, познаю. Но познаю я его не чисто теоретически; я познаю его на основе и в контексте своих пресуппозиций и предрас-

положений, ибо у меня имеется предзнание о нем: ведь бытие в мире — изначальная характеристика Dasein. Я изначально нахожу себя уже существующим в мире наличных вещей; он мне в некотором роде знаком еще до всякого понимания и познания. Umwelt и Werkwelt не отделены друг от друга четко проведенной границей; подручный мир представляет собой часть окружающего. В смысловом отношении это центральная его часть: вещи подручного мира ближе, теснее связаны с моим Dasein. Но и в пространственном отношении я и мой подручный мир являемся центральной частью всего окружающего мира.

По Хайдеггеру, пространственность — это одна, из многочисленных связей и референций, соединяющих Dasein с окружающим его миром. Ее рассмотрение позволяет понять, насколько кардинально структура хайдеггеровского Umwelt разнится от структуры природы Галилея — Эйнштейна. В самом деле, физическое, природное пространство не имеет никакого центра, и все его точки абсолютно равноправны, между тем как пространство хайдеггеровского Umwelt строго центрировано: Dasein является исходной точкой отсчета всех расстояний. Хайдеггер настаивает на том, что такие фундаментальные характеристики, как близость и удаленность, направление, дистанция, ориентация, место, район, стали неотъемлемыми характеристиками пространства лишь из-за изначально особого положения Dasein в окружающем его мире. Только из-за этой особенности конструкции моего In-sein я понимаю, что такое «здесь», что такое «там», что такое «ближе», что такое «дальше» и т.п.

Такие общие структурные черты, как пространственность, «окружаемость» (Umhaftetes), осмысленность, открытость (Entdecktihkeit), придают миру Dasein то, что Хайдеггер обозначает общим термином «мирскость» (Weltichkeit). Если мысленно отбросить все черты «мирскости», то мир превратится в природу. Хайдеггер называет природу «обезмиренным» миром. В обезмирении мира повинны, по Хайдеггеру, и гуссерлевская феноменология и естественнонаучное мировоззрение. Природа по сравнению с миром — это плод абстракции, это то, что остается от мира, если воспринимать его чисто созерцательно. Ясно, что это совсем не то, что открывается Dasein, когда оно, по-настоящему следуя феноменологической максиме, переходит zur Sache selbst; в лучшем случае природа — только часть подлинной картины мира. Между тем именно созерцательно полученная картина мира, т.е. природа, считается аутентичной. Так, Гуссерль в «Идеях» полагает, что вещь дана

аутентично, в своем «телесном присутствии» (Leibhaftigkeit), тогда, когда она воспринята перцептивно и при этом интеллектуально схвачена ее сущность. При таком подходе опускаются эмоциональные, инструментальные и т.п. связи вещей с Dasein, не принимаются во внимание те специфические взаимоотношения между вещами, которые позволяют им «окружать» Dasein, составляя при помощи значений и смыслов структурированный Umwelt, в котором вещи скреплены заинтересованностью Dasein в них. Правда, Гуссерль предусматривает в ноэме слои, зависящие от эмоционального, волевого, оценочного и т.п. отношения субъекта к воспринимаемому объекту, но эти слои он относит к периферии ноэмы, считая субъективными добавками; объект же как таковой входит в ноэму в виде ее ядра, которое дается чисто перцептивно и интеллектуально. В «вещный» мир объектов как таковых, получаемых при помощи синтезов идентификации, никакие субъективные факторы, по Гуссерлю, не проникают. Хайдеггер же считает такие моменты, как осмысленность, заинтересованность, инструментальность неотъемлемыми чертами вещного мира. Научная методология тоже не допускает подмешивания субъективных моментов к миру вещей как таковых. Чтобы получить подлинную картину природы, ученые всеми средствами стараются свести к минимуму фактор наблюдателя в эксперименте. С научной точки зрения картина природы тем менее аутентична, чем больше в этой картине чувствуется влияние человека, субъекта. Мир, как он непосредственно представляется человеку, окружающий человека, ученые считают неподлинным; он, с их точки зрения, не что иное, как вырожденная, неполная, искаженная природа. Позиция Хайдеггера прямо противоположна описанной. Он утверждает, что неподлинной и даже непонятной является научная картина мира. Во-первых, это природа неполна по сравнению с миром; во-вторых, это она представляет собой искаженную картину мира, поскольку ученые предусматривают лишь чисто причинные связи между вещами, признают лишь «объективные» законы природы. По Хайдеггеру, понятно только то, что может быть встречено; поэтому научная картина природы в корне непонятна, ибо нигде и никогда не встречаются чисто природные вещи в их чисто телесном присутствии, равно как нигде нельзя наблюдать чисто причинные зависимости. То есть понятно, *как* наука строит свою картину мира; понятны ее теории, доказательства, вычисления. Но то, *что* получается в результате, непонятно, если предъявлять к нему требования, которые могут быть предъявлены к аутентичной картине мира. Научная

картина природы — это в лучшем случае занятная сложная абстрактная конструкция, не имеющая прямого отношения к описанию реального положения вещей в мире. Только в таком качестве она и может быть понята. О ней можно серьезно говорить лишь как о феномене истории культуры и задаваться вопросом, почему подобный феномен возник, что он означает для людей, какова его судьба в будущем.

Природа в том виде, в каком ее представляет себе наука, начисто деперсонализирована; таков же и мир интенсиональных объектов Гуссерля в «Идеях чистой феноменологии», если брать его как таковой, отвлекаясь от механики его конструирования трансцендентальным субъектом. Хайдеггер считает это обстоятельство недостатком: свою философию он хочет строить на принципах персонализма. Он упрекает Гуссерля за то, что тот мало внимания обращал на персонализм Дильтея. Мир в концепции Хайдеггера тотально персонализирован: это целиком и полностью мир Dasein. Любая вещь этого мира имеет то или иное отношение к Dasein. Dasein является принципом упорядочения мира. Мир окружает Dasein, концентрируется вокруг него, причем не только пространственно, но и с точки зрения заинтересованности Dasein в той или иной вещи. Ближе всего к нему в этом отношении вещи подручного мира; что касается вещей, входящих в Umwelt, то они располагаются с большей или меньшей степенью отчетливости, в зависимости от степени заинтересованности в них Dasein, на слитном фоне вещей, в которых оно совсем не заинтересовано.

Невозможно отделаться от впечатления, что Хайдеггер строит свой Umwelt аналогично тому, как психологи описывают структуру сознания индивидуума. Только у Хайдеггера текучие и эфемерные структуры сознания как бы «одеревеневают», приобретают жесткость форм бытия. Хайдеггеровское существование Dasein в мире выглядит как одеревеневшая психика индивида. Недаром Хайдеггеру импонирует больше солипсизм, чем реализм. Ввиду бросающегося в глаза структурного сходства бытия Dasein в мире и много раз описанной психики человека Хайдеггер с особенной настойчивостью утверждает, что мир, окружающий Dasein, безусловно реален. В Марбургских лекциях есть специальный раздел, посвященный реальности внешнего мира. Правда, большая часть содержания данного раздела — это разъяснение того, чем хайдеггеровское понимание реальности отличается от того, как ее понимали его предшественники. Прежде всего реальность внешнего мира не нуждается в ее доказательстве (в противоположность тому, что думал по этому

поводу Декарт) или в вере в нее (вразрез с мнением Дильтея на этот счет). Реальность внешнего мира дается непосредственно вместе с самим Dasein, в виде его бытия в мире. Затем реальность реального («мирскость» мира) не может определяться на базе бытия объектом, бытия воспринимаемым. Только интерпретация в терминах встречи с отдельными сущими может обеспечить реальность бытия этих сущих. Не следует, далее, интерпретировать реальность как существующую «в себе». Понимание мира как существующего «в себе» не является первичным и изначальным, в противоположность общепринятому мнению на этот счет. На самом деле оно производно и представляет собой реакцию на утверждение, что реальность — это всегда воспринимаемая реальность. Если рассуждать не в терминах субъекта и объекта, а в терминах встречи, то понятие «существования в себе» вообще не возникает. Далее, не надлежит понимать реальность по преимуществу в терминах «телесного присутствия» воспринимаемого. Об этом уже говорилось выше. Такое чисто теоретическое понимание реальности ведет к установлению искаженных, неадекватных взаимосвязей между вещами внешнего мира, к несовершенной его осмысленности. Хайдеггер пишет, что традиционные категории, при помощи которых всегда определялись вещи, такие, как субстанция, акциденция, свойство, причинность, берут свое начало именно в этом несовершенной осмысленности. Наконец, реальность не может быть адекватно интерпретирована при помощи феномена сопротивления, как объект приложения силы и энергии. Так интерпретирует реальность Макс Шелер, и Хайдеггер вначале соглашался с ним, но в Марбургских лекциях он говорит о неадекватности подобного истолкования.

Как видим, хайдеггеровские разъяснения по поводу того, как надлежит понимать реальность внешнего мира, только подчеркивают структурное сходство сконструированного им мира и психики человека в том виде, в каком ее описывают психологи. Для того чтобы, несмотря на это сходство, утвердить реальность построенного им мира по существу, Хайдеггер применяет, по сути дела, одно простое, но представляющееся ему вполне эффективным средство. Надо рассуждать не в терминах субъекта и объекта, а в терминах бытия, и говорить не о восприятии, не о «схватывании» объектов субъектом, а о встрече одного бытия с другими, о встрече Dasein и прочих Seiendes. Тогда исчезнет само понятие сознания, как и понятие независимо от него существующей «в себе» природной реальности. Остается лишь одна-единственная

реальность — бытие в его различных формах. Восприятие, понимание, познание предстанут тогда как разновидности встречи различных равноправных и в этом смысле независимых друг от друга форм бытия. Это разновидности встречи некоторой особого рода формы бытия, Dasein, с такими его формами, как подручные и наличные вещи.

Все вроде бы сходится, но как оценить все эти хайдеггеровские замены одних терминов другими, напоминающие манипуляции актеров в пьесе с переодеваниями? Помогают все эти переименования, все эти легкие, подчас совсем незаметные смещения значений, смыслов, акцентов разрешению тех вечных фундаментальных проблем, которые накопились за всю историю существования традиционной философии, или же они служат только замазыванию и отодвиганию в сторону этих проблем, их заставлению (Ver-stell) и тем самым сокрытию, если применить терминологию Хайдеггера?

§ 4. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ «ОПРЕДЕЛЕНИЕ» БЫТИЯ

Вопрос о смысле бытия — главная тема философствование М. Хайдеггера. Немецкий философ принадлежит к числу крупнейших мыслителей современности, и как бы ни оценивали его учение («антимодернизм» — позитивисты, «идеология крови и почвы» — Ю. Хабермас, «философский жаргон собственности» — Т. Адорно, «метафизика национал-социализма» — В. Фариас), оно резко отличается своей «инаковостью», не только оригинальными идеями, но и своеобразием языка, усвоение которого даже для немцев представляет наисложнейшую проблему. К. Вайцзеккер — авторитетный исследователь, считающий Хайдеггера величайшим и, может быть, даже единственным философом XX в., определяет «Бытие и время» как одно из труднейших произведений в мировой литературе.

Определение бытия настолько затруднительно, что уже начиная с Платона, оно отождествляется с каким-либо сущим — единым, благом, наличным бытием, предметами, субстанциями, трансценденциями и т.п. В результате само бытие оказывается забытым; представленное человеческой мыслью, оно как бы отворачивается само от себя. На протяжении всей истории европейской философии сформировалась следующая дилемма: бытие само по себе (вещь в себе) и бытие как представление (трансцендентальный акт мысли). Хайдеггер противопоставляет

ей «онтологическое различие» бытия и сущего (онтологического и онтического) и связывает вопрос о бытии со структурой экзистенции. Бытие — это горизонт, внутри которого встречается сущее[1].

Другое важное условие понимания Хайдеггерова вопроса о бытии — это разделение категориального и экзистенциального определений. Категориальный анализ исходит из описания сущего, разделения его по родам и видам; его предпосылкой является «представляющее» мышление. Экзистенциальный анализ выбирает формой освоения бытия не абстрактную мысль, а человеческое существование. Способом самообнаружения бытия выступает человеческое присутствие в мире (Dasein). Своеобразие присутствия, которое определяется как исполнение бытия, Хайдеггер характеризует как экзистенцию. Введение этого понятия, несомненно, связано с философией жизни и с поворотом С. Кьеркегора к фундаментальному феномену индивидуального существования. Однако следует обратить внимание на то, что хайдеггеровская интерпретация экзистенции является не «экзистенциалистской», а онтологической. С нею связываются не переживания, настроения, тревоги, страхи и другие заботы человеческой души, а «всеобщие и необходимые» формы самообнаружения бытия. «Экзистенция» Хайдеггера противоположна гуссерлевскому понятию интенциональности, ибо из характеристики отношения акта сознания и мысли она превращается в способ отношения сущего к бытию.

Dasein переводится как здесь-бытие или тут-бытие. Необходимо отметить, исходя, скорее, из поздних взглядов Хайдеггера, не только временной, но и пространственный способ присутствия, характеризующий как эпохальность или историчность, так и совместность бытия. Именно это отличает хайдеггеровскую экзистенцию от аналогов у Кьеркегора, Ясперса и Сартра, основанных не на совместном, а на индивидуальном существовании. Вместе с тем, акцентируя онтологический смысл присутствия, нельзя забывать о его человеческой определенности. На вопрос: что есть бытие? — человек отвечает собственным существованием, которое является прежде всего исполнением, или обнаружением, бытия. Существование Хайдеггер понимает как совместное. Однако в отличие от большинства философов, обращавшихся к изучению феномена толпы, столь бурно и спонтанно выплеснувшейся в период Французской революции на улицы и площади, рассчитанные для передвиже-

---

[1] *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 1979.

ния и прогулок автономных индивидов, он не морализирует и не считает омассовление каким-то просчетом, подлежащим исправлению путем просвещения, а говорит о *судьбе* бытия. Человек выбирает стадное существование не сознательно, а в силу экзистенциальной определенности.

Как совершить поворот от обычного «предметного» к экзистенциальному определению бытия? Классическая философия была ограничена в своих поисках самим языком, который независимо от намерений мыслителя превращает субъекта в некую идеальную сущность (точнее, может быть, как точку зрения или способ представления), вынесенную за пределы бытия и созерцающую его как бы извне. По мере семантических инноваций разделились два языка: один описывал бытие как независимую от субъекта данность, другой — как представление субъекта. Натуралистическая онтология и трансцендентальная феноменология снимаются в хайдеггеровском языке, где в качестве фундаментальной структуры, порождающей текст, выступает Dasein. При этом Da является предпосылкой понимания Sein. Если классический — философский, научный, обиходный — модус речи опирается на связку «есть», в соответствии с функциями которой мыслится бытие, то семантическая революция Хайдеггера заключается в отказе от этого пути и в попытке положить способ бытия «есть» в смысле Dasein.

Способы бытия (или фигуры языка у позднего Хайдеггера) спрашивающего определяют суть бытия сущего. Бытие — это то, что «есть», но ему предпосылается предметная определенность, что и составляет установку европейской метафизики, объективирующей бытие, воспринимающей его как предмет исследования и практического преобразования. Тем самым разрушается «мистерия бытия»; вместо того, чтобы быть предпосылкой понимания всякого отдельного сущего, оно само оказывается определенным при посредстве одного из частных способов определения сущего — «пред-ставления».

Мысль выводит одно сущее из другого, но так нельзя вывести бытие, ибо оно определяет саму мысль. Не является ли оно в случае такой неопределимости вообще недоступным? Хайдеггер считает, что среди других сущих только человек способен вырваться к онтологическому измерению и покинуть круг онтического. Отсюда возникает вопрос о специфике экзистенции. В кьеркегоровой «болезни к смерти» Dasein понимается как отношение человека к самому себе. Хайдеггер стремится избавиться от гуманистического, душевного определения челове-

ского существования, от раскрытия его как способа постижения трансцендентальных идей или переживания ценностей. Экзистенция у него, о одной стороны, нечто повседневное, случающееся с человеком в жизненном мире, а с другой — способ раскрытия бытия.

Сущность Dasein раскрывается в его экзистенции. Эта «генеративная» языковая конструкция, определяющая своеобразие хайдеггеровского письма, совершенно непонятна с точки зрения обычных норм философской коммуникации. Введение такой порождающей синтагмы во многом связано с усвоением кьеркегоровой критики подведения единичного под всеобщее. Датский мыслитель, в противоположность Гегелю, настаивал на том, что единичное выше всеобщего. Хайдеггер своеобразно расщепил новую парадигму. С одной стороны, он говорит о совместности существования, а с другой — ставит существование выше сущности. (Сартр говорил о приоритете экзистенции перед эссенцией.) В этой связи важно подчеркнуть, что Хайдеггер активно пользовался понятиями не только Dasein, но и Zu-Sein, а также Mit-Sein.

Zu-Sein снимает как объективистские, так и субъективистские интерпретации бытия. Модус бытия экзистенции определяется через отношение с другими — вещами, миром, людьми. Субъект лишается фиксированных субстанциальных характеристик и в том числе «сущности». Субъективность не сводится также к внутренним переживаниям и эмоциям. Хайдеггер в равной мере дистанцируется от философии разума и от метафизики экстаза. Хотя экзистенция не обладает какими-либо фиксированными свойствами, она непроизвольна. Ее интенциональная природа раскрывается через способы бытия в мире. Для понимания этой важной семантической и онтологической единицы важно иметь в виду, что «бытие-в-мире» не только временная, но и пространственная форма. Осознав опасность «пред-ставления» как способа отношения к миру, Хайдеггер обратился к времени, благодаря которому он хотел найти онтологический фундамент сознания. В классической философии вневременной характер сознания обусловлен поисками «всеобщего и необходимого» знания. Но в отрыве от времени оно становится догматической и репрессивной установкой на бытие. По Хайдеггеру, бытие раскрывается прежде всего во времени как судьба, и это должно определять работу сознания. Однако он использует пространственные метафоры, и они постепенно становятся все более значимыми в его творчестве. Пространство как форма конституирования бытия выступает у Хайдеггера не как сеть координат и понятий, а как взаимосвязь, сосуществова-

вание вещей, мира и человека. Мир как место их встречи и есть «экзистенциал» — условие возможности того, что наличествующее доступно человеку, может оказаться «в» отношении к нему. Ничто не встречается иначе, как «в-мире», во взаимодействии с другими, и это означает невозможность изолированного понимания сущности как субстанции или абсолюта. Мир всегда дан в измерении «в-бытии» и «к-бытию», как окружение, раскрываемое экзистирующими сущностями.

Описывая окружающий мир, Хайдеггер стремится синтезировать практическую и теоретическую философию. На уровне семантических новаций это осуществляется в понятиях сподручности (Zuhandenheit) и наличности (Vorhandenheit), которые связываются термином Zeug. Хайдеггер работает тремя понятиями — Sache, Ding, Zeug. Для них в наших переводах используется слово «вещь». Между тем эта триада важна как изображение динамики бытия-понимания: Sache — вещь в смысле состояние, положение, наличность; Ding — вещь в. смысле вещее, происходящее, вещественное; Zeug — вещь в смысле произведенное, сделанное, т.е. выведенное, выявленное. Последнее значение призвано показать укорененность вещи в сокрытое, ее назначение как выведение на свет истины бытия. Не только вещь, но и мир наделяется свойством произведения, порождения и экзистенциально интерпретируется как «творение». Отсюда особенно в поздних сочинениях абстрактные, метафизические и теологические понятия мира заменяются метафорами жилища, дома. Понимание бытия как дома, в котором живет человек, приводит к замене абстрактных пространственных и категориальных координат различиями далекого и близкого, смертного и божественного и другими мифологическими бинарными оппозициями. Человек, озабоченный обустройством дома бытия, раскрывает Da Sein. Место встречи различного образует их стык, который одновременно выступает просветом бытия[1].

Перекрестье четырех или «четверица»: земля и небо, божества и смертные становится основанием онтологии позднего Хайдеггера. Говоря о единстве мира и вещей, он показывает, как они служат мерой друг другу: вещи собираются в мир, а мир, в свою очередь, хранит вещи. Человек должен не только преобразовывать бытие как предмет производства, но и раскрывать его потаенную суть. Жить в мире — значит постичь его не как совокупность предметов или некую раму, объемлющую

---

[1] *Heidegger M.* Znr Seinsfrage // Wegmarken. Frankfurt am Main. 1967. S. 213.

сущее. Мир есть такая непредметная сущность, которая является условием возможности бытия как предметности. Быть послушным бытию и не только говорить о нем, но и слушать его — это и значит обитать в мире, как в мире, и постигнуть вещи, как вещи. Жить в мире означает раскрывать меру сущего, подходить к нему с поэтическим, а не математическим масштабом. Строителем мира является поэт, воздвигающий мир и составляющий землю. «Красота есть способ, каким бытийствует истина, несокрытость», она хранит, или, как говорил Ф. М. Достоевский, спасает мир[1].

Фундаментальный экзистенциал «понимание» раскрывается в «Бытии и времени» как основной модус Dasein, несводимый к познавательному акту и невыводимый из «объяснения». Условием изначального понимания «здесь-бытия» является нахождение «внутри-бытия» и данная этим раскрытость мира. «Понимание, — определял Хайдеггер, — есть экзистенциальное бытие можествования, присущего самому "здесь-бытию", а именно так, что это бытие в нем раскрывает, "как обстоит дело" с бытием вместе с ним»[2]. В этом определении перечисляются основные элементы сложной структуры понимания: бытие-возможность (Sein-konnen), предполагающая озабоченное устроение мира и заботливое опекание других; план, набросок (Entwurf) —экзистенциальная устроенность, не имеющая ничего общего с обдуманным воплощением замысла, а характеризующая именно возможность возможности быть; раскрытие, просвет (Sicht), проникновение в фундаментальную устроенность бытия.

Связь понимания с раскрытием возможности фиксируется и в обыденном языке: понять — значит постичь, суметь, смочь, дорасти, уметь сделать, стать способным к чему-то. Постигаемое таким образом не наличное «что», а возможное «как», которое может быть упущено. «Здесь бытие, — писал Хайдеггер, — не есть нечто наличное, что впридачу еще что-то может, чем-то способно быть, но оно первично есть бытие-возможность»[3]. Возможность Хайдеггер раскрывает по-иному, чем в традиционной логике и метафизике, где она онтологически уступала действительности, и определяет ее как изначальную положительную определенность Dasein. Отсюда возможность раскрывается не как аб-

---

1 *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. М., 1987. С. 293.

2 *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 5.

3 Там же. С. 4.

страктная, а как темпорально и топологически определенная. Dasein всегда уже втянуто в одни возможности, пропустило другие и этим лишилось возможностей своего бытия. Отсюда раскрывается важное значение «брошенности». Da-sein — это поистине брошенная возможность, препорученная самой себе и тем самым свободная для выбора различных возможностей. Понимание как изначальное знание того, как обстоит дело с возможностями, предполагает осознание и преодоление тупика, в который оно попало. Понимание того, что Dasein оказалось не таким, каким оно могло стать, предполагает раскрытость мира, его фундаментальную устроенность, высвобождение того, что внутри мира само высвобождает сущее в направлении его возможностей.

Связь с возможностью и «брошенностью» обнаруживает разнонаправленные способы понимания: собственные и несобственные, подлинные и неподлинные, и это перенаправление основных возможностей понимания есть одна из экзистенциальных модификаций «набрасывания». Понимание в модусе набрасывания выводит к «смотрению» «здесь-бытия», которое Хайдеггер определяет еще как «проглядываемость», «прозрачность». «Мы выбираем этот термин, — отмечал Хайдеггер, — для обозначения "самопознания", понятого должным образом, чтобы тем самым указать, что тут дело не в прослеживании, наблюдении и оглядывании какой-то точки самости, "я", но в понимающем схватывании полной раскрытости бытия в мире сквозь сущностные моменты его устроенности»[1]. Самопонимание осуществляется благодаря проникновению в мир и, наоборот, непрозрачность, непонимание Я связаны не с эгоизмом субъекта, а с незнанием мира.

Понимание развертывается в форме истолкования, состоящем в усвоении понятого. Истолкование мира осуществляется в ходе деятельно-озабоченного отношения к нему как к сподручному. Будучи осмотрительно просматриваемым, оно расценивается с точки зрения пригодности, совершенствования и улучшения. Раскрытое в понимании выделено, таким образом, как нечто, о чем идет речь. «Все допредикативное, немудрствующее смотрение подручного, — писал Хайдеггер, — как таковое уже есть вместе понимающее и истолковывающее»[2]. То, что при этом отсутствует явность высказывания, не означает отсутствия истолкования. Наоборот, именно в акте озабоченного отношения к миру задает-

[1] *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 7.

[2] Там же. С. 10.

ся установка, которая в дальнейшем уже всегда присутствует в формах теоретического понимания. Практически-озабоченное истолкование не есть простое «означивание» непосредственно наличного. Как ожидание «встречи» с ситуацией оно является некой пред-усмотрительностью и пред-восхищением. Конечно, эти акты могут черпать «понятность» из сущего, а могут оказаться и формой насильственной интерпретации, но и в этом случае подтверждается наличие предпосылок схватывания и понимания.

Как связаны установки «пред» и «что», т.е. понимание как предвосхищение возможности и истолкование как раскрытие «чтойности»? По мнению Хайдеггера, их связывает «смысл»: «Смысл есть “в направлении чего” наброска, как таковое структурировано посредством пред-намерения-предусмотрительности и предвосхищения-предухватывания, из какового нечто становится понятным как нечто»[1]. Таким образом «смысл» раскрывается Хайдеггером не как некое идеальное свойство, диспозитив, набрасываемый на отсутствующее, а экзистенциал, свидетельствующий о заполненности мира сущим.

Понимание как раскрытие «здешности» опирается на целое, ибо выступает в модусе пред-восхищения. Так возникает круг: часть предполагает целое, а последнее само постигается как связь частей. Но этот круг нельзя расценивать как «порочный», поскольку он раскрывает не некую произвольную процедуру интерпретации, а выражает экзистенциальную структуру Da-sein. На этом и основывается изречение Хайдеггера: «Самое главное — не в том, чтобы выйти за пределы круга, а в том, чтобы правильно войти в него»[2].

Обычно понимание связывается с восприятием, схватыванием, освоением, т.е. с операцией взгляда, с дистанцией и точкой зрения, располагающейся вдали или сверху от наблюдаемого предмета. В этом и состоит самая суть Ge-stell, «по-става», как установки взгляда, которая лежит в основе науки и техники. Для изменения понимания необходимо создать новый язык, в основе которого должна лежать новая «органология». Можно предположить, что органом понимания для Хайдеггера выступает не столько интеллект, сколько тело и, в частности, обнимающая землю и воздетая к небу, строящая и творящая рука, чуткое маленькое ухо, послушно внемлющее тихому голосу бытия, натруженные ноги,

---

1 *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 13.

2 Там же. С. 15.

гудящие от усталости хода по горной тропе, и глаза, чуткие к следам ушедшего. Все это и есть язык, читать, слушать и понимать который должен научиться человек.

Понимание бытия искажено поставляющим машины и другие предметы потребления производством. Мир определяется волей к власти и расценивается нами не как дар, а как добыча. Но вряд ли современное человечество, даже если осознает глубокую опасность стратегической установки на бытие, сможет отказаться от нее, ибо она воплощена и в языке, и в разнообразных формах жизни. В выборе бытия просвещение и морализация мало что значат. Не случайно Хайдеггер говорит о судьбе бытия. С одной стороны, мы забыли бытие, и оно отвернулось от нас; мы еще не мыслим, так как не вошли в собственную сущность мышления. С другой — это самоудаление бытия не ничто. Оно и есть событие, которое нуждается в осмыслении. Более того, осмыслить это событие — не значит как-то напрягать свои умственные способности, предъявлять моральные обвинения и предпринимать немедленно какие-то решительные действия, корректирующие отклонение. Дело в том, что утерянное, забытое, то, к чему мы должны повернуться, вовсе не есть действительное. Если мы станем искать его в сущем, то так и останемся в кругу прежнего, представляющего, объективирующего мышления. Что же делать? Терпеливо ждать! Размышляя над уклонением, человек тем самым попадает под его власть: «То, что удаляется, прибывает, а именно таким образом, что оно притягивает нас»[1]. Так человек становится знаком, указывающим на факт самоудаления бытия.

Бытие — это не предмет, а дар. Не может идти речь о пренебрежении к миру как способу дара бытия. «История бытия означает ниспослание бытия, в котором как посыл, так и это, которое посылает, удерживает в себе свое проявление. Удержать в себе — по-гречески будет “эпохе”. Отсюда — речь об эпохах судьбы бытия»[2]. Время истории не только раскрывает бытие, но и скрывает первичный посыл, и поэтому Хайдеггер так много работал над прояснением основных понятий метафизики. Истолкования бытия как идеи Платоном, как энергии Аристотелем, как воли к власти Ницше он понимал не только как заблуждения, но и как ответы на зов бытия в различные исторические эпохи.

---

[1] *Хайдеггер М.* Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 139.

[2] Там же. С. 86—87.

§ 5. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ГЕРМЕНЕВТИКИ

Традиционно герменевтика означает искусство истолкования текстов. Слово «герменевтика» — греческого происхождения и дословно обозначает объяснение, изложение, толкование (есть и другое значение: дар слова, речь). Особое значение герменевтика приобрела не в древней греческой философии и филологии, где она обозначала искусство толкования, понимания и интерпретации различных литературных произведений, поскольку не имела иного, довольно узкого применения, а лишь в эпоху христианства. Вместе с тем именно в перипатетической и стоической философии были разработаны основные принципы толкования, которые были усвоены и дополнены Филоном Александрийским, Оригеном, Тертуллианом и Августином Блаженным. У христианских теологов под герменевтикой (экзегетикой) понималось искусство толкования Библии.

В начальный период христианства основным для экзегетики было согласование Ветхого и Нового заветов, в дальнейшем ставится задача правильного уяснения смысла Библии и творений отцов церкви. Именно в этот период герменевтика впервые получает онтологический статус, который в эпоху секуляризации христианства был утерян. Этот онтологический статус, который, кстати, по своей масштабности и месту в человеческом познании несравним с современными попытками герменевтики завоевать себе ведущее положение в области наук о духе, являлся следствием многих причин. Прежде всего данный статус базировался на том обстоятельстве, что основное событие в сфере познания уже свершилось: истина была уже высказана полностью и до конца. Христос не только искупил наши грехи, но и разрешил все сомнения, исправил все написанное в Священном Писании иудеев. Следовательно, единственной задачей могло быть постижение уже сказанного богочеловеком. Задача познания не в том, чтобы открыть что-либо новое, но в том, чтобы правильно истолковать уже сказанное. Если же сказанное не поддавалось однозначной трактовке или если части, сюжеты Библии были противоречивы, то в ход пускались различные герменевтические приемы (например, символико-аллегорический метод).

Почему же возможно говорить об онтологическом статусе христианской герменевтики? Дело в том, что и история, и природа, и человек, и т.п. должны были быть согласованы со Священным Писанием, найти в нем свое место, быть «вписанными» в текстовое пространство

Библии. Прошлое было уже записано, будущее — возвещено в пророчествах. Отсюда возникает совершенно уникальный вид рациональности, который был свойствен Средним векам — разум человека опирался лишь на самого себя, не была нужна ни наука, ни какой-либо внешний опыт. Именно поэтому не вставал вопрос о любых формах внешнего опыта, который бы мог подтвердить истинность того или иного положения, поскольку истинность достигается согласованностью с Библией, святоотческой литературой и постановлениями различных церковных инстанций. Подлинная реальность Средневековья была по сути реальностью Священного Писания. Герменевтика, как исследование и толкование этой единственной истинной реальности, замещала и науку, и философию. Все теологические «суммы» могут быть рассмотрены как комментарии и толкования Библии. Кроме того, горизонт человеческого знания оказывался замкнутым, прирост знания был невозможен.

Подобная ситуация, без сомнения, была сформирована в том числе иудаизмом, из которого и произошло христианство и из которого оно заимствовало особое внимание к герменевтической проблематике. Произошло своеобразное возвращение, реставрация «вытесненного» Иисусом Христом стремления к религии Закона у иудеев.

Как уже отмечалось, с секуляризацией христианства исчезает и тот онтологический статус, который приобрела герменевтика в Средние века. Однако это произошло не сразу. Как отмечает М. Фуко, еще в XVI в. слово через систему различного рода подобий оказывалось тождественно вещам, было вписано как равноправный член в систему подобий мироздания. Следовательно, и герменевтика как искусство толкования знаков имела привилегированное положение.

Но уже в XVII столетии ситуация кардинально меняется. Истинное знание может быть обретено либо в самоудостоверяющем в представлении познании, либо в удостоверяющемся в познании опыте. Научное познание вытесняет герменевтику. Истолкование и познание опираются с этого времени на научный, прежде всего математический метод. Для восстановления значимости герменевтики потребуется не один век.

Итак, место герменевтики как средства отыскания и восстановления истины заняло научное познание. Герменевтика была оттеснена в область искусства. Именно с этих позиций началось определенное восстановление значимости данного способа постижения реальности и истины.

Область применения герменевтики — эстетика. Сфера эстетики — это область способности суждения. Согласно Баумгартену, способность суждения познает чувственно индивидуальное. В этом же направлении рассматривает способность суждения И. Кант. Способность суждения — определение единичного с учетом целого. Однако данное определение нельзя удостоверить, его нужно чувствовать. Тем не менее способность суждения, которая имеет своим предметом рассмотрения произведения искусства, так или иначе возвышает чувственность до мышления, делает из чувственных данных искусства совершенно особые данные познания. Подобными же данными для познания выступает и другой вид чувственности — природа. И природа, и произведения искусства имеют своеобразную телеологию. Это телеология без цели. Понятие в сфере эстетической способности не обладает принудительностью произвольных правил. Таким образом можно констатировать, что и в сфере эстетического мы обретаем совершенно уникальное понимание и истину, которая имеет своеобразный язык, но непосредственно не подчиняется законообразности рассудка, однако все же служит для определенного познания: свободная игра познавательных сил. Кроме того, в диалектике способности суждения, подводящей частное под общее, мы можем обнаружить зачаток так называемого герменевтического круга, когда «целое надлежит понимать на основании отдельного, а отдельное — на основании целого»[1].

В гегелевской системе предмет эстетики — прекрасное — трактуется как чувственное явление идеи. Идея на данной ступени развития берется не в ее логической форме, а в некотором единстве с чувственным бытием. Вследствие этого возникает, с одной стороны, подчинение эстетического содержания логическому движению идеи, а с другой — само это содержание оказывается своеобразным инобытием идеи, т.е. опять-таки произведение искусства есть чувственный способ познания.

Необходимо также несколько слов сказать и об эстетике А. Шопенгауэра, поскольку она занимает довольно значимое место в его онтологии. Общая схема следующая. Мир как воля оказывается недоступным нам. Хотя Шопенгауэр об этом прямо не говорит, мы можем реконструировать следующее: переход от мира как воли к миру как представлению (и обратно) осуществляется благодаря своеобразному интеллекту-

---

[1] *Гадамер Г. Г.* О круге понимания // *Гадамер Г. Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 72.

альному прыжку, когда происходит наделение единой и неподвластной времени воли множественностью, индивидуальными характеристиками и временностью-пространственностью. Идеи суть ступени объективации воли. Они обладают как бы промежуточным положением, ибо переход от мира как воли к миру как представлению осуществляется через постепенное «насыщение» индивидуальными характеристиками. Идеи не множественны и не подчинены времени, вечны. Отсюда и место произведения искусства как деятельности, которая, увлекая и захватывая, лишает нас на время неких индивидуальных характеристик. И сам гений есть своеобразное безындивидуальное «чистое око мира». Произведение искусства, таким образом, «почти» достигает мира как воли, что недоступно, кстати, науке, которая постоянно опирается на причинно-следственные связи или на четвероякий закон достаточного основания.

Особое значение герменевтика приобрела благодаря работам Ф. Шлейермахера. Если в философии Канта и Гегеля мы можем видеть лишь своеобразную подготовительную работу, которая отделяет постижение в области искусства от других форм человеческого познания, а также формирует понятийный аппарат герменевтики, ее проблемное поле, то в работах Шлейермахера герменевтика, как постигающая деятельность человеческого духа, обретает сама себя. Философия и Канта, и Баумгартена, и Гегеля как бы очерчивает, определяет место, которое не контролируется в полной мере ни наукой, ни философией, но также имеет своей целью своеобразное постижение реальности. Дальнейший ход — попытаться не только увидеть это, неконтролируемое научным познанием место, но и выявить и сформулировать определенную методику поведения человеческого познания в этой сфере. Эту задачу и пытается решить герменевтика. И первый — Шлейермахер. Он изолирует проблему и процедуру понимания и вырабатывает методологию герменевтического познания. Пониманию подлежит не только дословный смысл сказанного или написанного тем или иным автором, понимание должно понять и самого творца-художника. Всякий текст, всякая речь может быть осмыслена и преобразована в акт понимания. Метод понимания обращается как на общее, так и на единичное: должен быть постигнут и текст, и контекст самого произведения и автора. Психологическое понимание должно преодолеть временной барьер и оказаться в позиции так называемого «первоначального читателя». При этом данная позиция оказывается отождествлением с самим автором. Таким

образом, цель понимательных процедур герменевтики есть постижение через анализ произведения самого автора, причем понять его лучше, чем он себя сам понимал. Суммируя, можно сказать, что именно со Шлейермахера началось восстановление значимости и онтологического статуса герменевтики, ибо проблема понимания и истолкования захватывает не только само художественное произведение, но оказывается и способом постижения человека, автора и всей человеческой реальности.

Дальнейшее развитие герменевтики происходило по пути «насыщения» ее проблемного поля историческим измерением. Историческое измерение возникает благодаря вкладу Ранке, Дройзена и в особенности Дильтея. Именно историческая преемственность образует культуру как форму человеческого существования. Важнейшим условием исторической науки является то явление, что историю исследует тот, кто ее творит. Герменевтическая проблема понимания явлений и отношений духовного мира требует прежде всего отделения ее от причинно-следственных связей, которые господствуют в природе и подлежат изучению естественными науками. Жизнь, которая осмысливается как фундаментальный факт истории, приобретает онтологический статус. При этом дух постигает себя и завершает себя не в спекулятивном познании, а именно в историческом постижении. Историческое познание есть способ самопознания. Герменевтика, осмысленная как постижение историчности, оказывается основой наук о духе, ибо исторический процесс мыслится как подлежащий расшифровке текст.

Дальнейшее расширение герменевтического горизонта связано с именем М. Хайдеггера. Это происходит прежде всего благодаря особому месту языка в «экзистенциализме» немецкого мыслителя: «Язык не просто передает в словах и предложениях все очевидное и все спрятанное как разумеющееся так-то и так-то, но впервые приводит в просторы разверстого сущее как такое-то сущее... Язык впервые дает имя сущему, и благодаря такому именованию впервые изводит сущее в слово и явление»[1]. Язык оказывается историческим горизонтом понимания, а само понимание (герменевтика) становится свершением бытия. Особое значение приобретает и значимость художественного произведения. Именно оно дарует истину. «Искусство дает истечь истине. Бу-

---

[1] *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 103.

дучи учреждающим охранением, искусство источает в творении истину сущего»[1].

Совершенно особое значение герменевтика приобрела благодаря работам Г. Г. Гадамера. Он постарался суммировать и развить достижения своих предшественников. В своей концепции герменевтики он старается «удержать» и интенции шлейермахеровской герменевтики, и историзм Дильтея, и онтологическое намерение Хайдеггера, осуществляя своеобразный и довольно действенный синтез. Прежде всего проблемное поле герменевтики понимается Гадамером довольно широко. Речь идет об особой области, которая имеет своей задачей «раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся, и поставить вопрос о его собственном обосновании»[2]. Таким образом, герменевтика имеет отношение к истине и может раскрыть ее, следуя своему собственному методу, который сопротивляется научному подходу, поскольку методология естественных наук не может быть применена в областях так называемого гуманитарного знания. Эта область гуманитарного знания довольно широка — герменевтика как понимание пытается осмыслить не только текстовой материал, она «вторгается» в область эстетики и даже истории.

Прежде всего эстетика как область исследования произведений искусства оказывается в совершенно уникальной ситуации. В произведениях искусства «постигается истина, недостижимая никаким иным путем»[3]. Это ставит определенные границы для претензий как философии, так и науки на полное постижение реальности. Сущность искусства — это игра. Игра, однако, рассматривается Гадамером в совершенно своеобразном плане: это способность преобразовать субъект, игра обладает собственной сущностью, которая независима от сознания играющих, она обладает собственной целью и т.д. Произведение искусства именно поэтому может быть осмыслено как игра, поскольку также направлено на преобразования в субъекте-зрителе. Особое внимание в игре Гадамер уделяет структуре игрового движения. Именно благодаря структуре осуществляется возникновение, преображение игры в произведение искусства. «Это преобразование, — пишет Гадамер, — в ходе

---

1 *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 107.

2 *Гадамер Г. Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 39.

3 Там же. С. 40.

которого человеческая игра достигает своего завершения и становится искусством, я называю преобразованием в структуру».

В этом преобразовании участвует прежде всего сам зритель, а произведение искусства благодаря этому вырывает его из всего окружающего и одновременно возвращает ему всю полноту бытия. Это происходит вследствие изначальной заданности на открытость вопрошания. В самом деле, зритель «ищет» смысл, т.е. им формулируется в процессе восприятия произведения вопрос. Но это вопрошание может быть только открытым. Задача герменевтического понимания — это вступление в диалог, беседу с текстом. Тот факт, «что истолкование, выполняющее эту задачу, осуществляется в языковой форме, означает не пересадку в какую-то чуждую среду, а, напротив, восстановление изначальной смыслокоммуникации. Переданное нам в литературной форме возвращается тем самым из отчуждения, в котором оно пребывает, в живое “сейчас” разговора, изначальной формой осуществления которого всегда являются вопрос и ответ»[1]. Вопрошание и достигнутое в результате него понимание всегда есть нечто большее, чем простое воспроизведение чужого смысла. В результате подобного вопроса-понимания мы имеем собственное понимание, собственный смысл, который одновременно раскрывает и нас самих, и художественное произведение.

Таким образом, мы видим, что язык у Гадамера, как и у Хайдеггера, есть та среда, то пространство, где осуществляется собеседование, истолкование, диалог. Художественное произведение именно потому поддается истолкованию, интерпретации и пониманию, что «язык — это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование»[2]. Эта универсальность языка отражает изначальную его причастность к чистой идеальности смысла. Язык, кроме того, не представляет собой некое изначальное и неприкосновенное целое, которое не способно изменяться. Язык насыщен переживаниями и духовным опытом предшествующих поколений. В языке становится видимой та действительность, которая возвышается над сознанием индивидуальностей. Сам по себе языковый опыт мира абсолютен, он возвышается над нашим конкретным бытием и охватывает любые отношения, любое бытие, в какой бы связи эти

---

[1] *Гадамер Г. Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 433.

[2] Там же. С. 452.

сущности ни представали перед нами. Языковой опыт предшествует всему тому, что мы познаем и высказываем. «Основополагающая связь между языком и миром не означает поэтому, что мир становится предметом языка. Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка»[1].

Несмотря на то, что язык как универсальная среда (нечто похожее на говорение языка у Хайдеггера) обладает всеобщностью, а следовательно, подчиняющим индивидуальное характером, все же процесс понимания у Гадамера сохраняет определенную свободу индивида. Взаимоналожение горизонтов понимания, которое осуществляется в процессе герменевтического прочтения, осмысливается им как незамкнутое событие, как продолжающийся и никогда не могущий быть завершенным разговор. Сохраняют свободу произведение и зритель еще потому, что сущность произведения искусства — игра.

Таким образом, мы видим, что у Гадамера герменевтика имеет определенный онтологический статус, который позволяет ей выступать своего рода методологией гуманитарного познания. Она есть не только понимание и интерпретация того или иного текстового материала, но и познание и самопознание человека и человечества. Герменевтикой «контролируется» тот массив знания — гуманитарные науки и искусство, — который не может быть постигнут и осмыслен исходя из точных наук. И эта область человеческого познания обеспечивается своей совершенно своеобразной методологией. Герменевтика — познание и самопознание человека, его места в мироздании, его истории, его культуры, она касается наиболее значимых для человека областей его существования.

§ 6. ЯЗЫК И БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА

Язык является фундаментальной антропологической константой. Чем бы ни занимался человек, он непрерывно говорит, даже тогда, когда работает или отдыхает, слушает или молчит. Любые человеческие отношения, действия, любые происходящие вокруг человека события имеют символическое значение. Природные явления интерпретируются на основе той или иной общепринятой картины мира или теории;

---

[1] *Гадамер Г. Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 520.

одежда, здания, вещи не только служат человеку и защищают от холода, но и несут в себе социальное значение, свидетельствуют о социальном положении и вкусах их владельцев. В этом и состоит суть языка, который определяется как знаковая система, выступающая носителем социокультурных значений, смыслов, символов. Слова и предложения, звуки и фразы — это, с одной стороны, материальные вещи или процессы, а с другой — они указывают на нечто иное, непохожее на них. Означающее и означаемое, знак и значение являются двумя неразрывно связанными сторонами языка, и одну нельзя определить без другой: знак — это то, что имеет значение, а значение воплощается в знаковой форме.

Категории материального и идеального, телесного и духовного, индивидуального и социального, внутреннего и внешнего, субъективного и объективного задают все различия и различения, которыми мы пользуемся. Именно поэтому все вопросы природы и истории, познания и оценки, практики и теории и даже жизни и смерти так или иначе упираются в язык. Неудивительно, что философия издавна уделяла анализу этого фундаментального феномена самое пристальное внимание. Люди часто озабочены решением проблем, кажущихся насущными и относительно независимыми от языковых затруднений. Однако если эти проблемы долгое время не получают решения, приходит пора задуматься, а правильно ли они сформулированы. Вообще говоря, языковой анализ, затрагивающий проблему смысла и значения тех или иных — даже общепринятых — утверждений, необходимое условие познания и деятельности. Бесполезно проверять научную гипотезу, если она сформулирована таким образом, что из нее нельзя вывести эмпирически наблюдаемых прогнозов. В своей жизни люди стремятся реализовать свои желания, но в конце концов после серии разочарований задумываются о смысле жизни, т.е. приостанавливают предметную активность и сосредоточиваются на анализе значения фундаментальных человеческих ценностей и понятий.

Что же такое язык? На первый взгляд — это система знаков, созданная для удобства общения, передачи информации и познания. Чтобы не таскать с собой вещи, о которых мы желаем нечто сообщить другим людям, придуманы знаки, означающие те или иные вещи, события, явления и т.п. Одна из распространенных парадигм в философии языка развивает эта свойство языка обозначать внешний мир. Но язык является средством выражения и внутренних, душевных состояний

человека. Прежде всего неразрывным образом связаны мысль и язык, и всякая идея или понятие обязательно выражаются словом. Точно так же настроения и чувства передаются в знаковой форме, и здесь помимо слова важную роль играют жесты, мимика, интонация и т.п. телесные акты. Поэтому естественно предположить, что язык — это знаковая система, созданная с целью обозначения внешнего мира и выражения внутренних человеческих переживаний. Такое допущение, однако, таит в себе серьезные затруднения, которые проявляются в процессе его реализации. Конечно, разумно и даже необходимо отличать внешний мир, мыслительный процесс или переживания от обозначающего или выражающего их языка. И все же, например, внешний мир — явления и события, происходящие в нем, настолько тесно связаны с языком, что практически неотделимы друг от друга. Это обстоятельство было отмечено сторонниками теории лингвистической относительности, согласно которой мир познается в формах того или иного языка. При этом наличие в мире законов, причин, а также случайных событий, т.е. онтология, задается языком, а не устанавливается независимо и предварительно от него. То, что в мире существуют вещи, объекты и физические события, ни у кого не вызывает сомнений, однако эти «сущности» есть не что иное, как конструкты языка. Это обстоятельство становится очевидным при сравнении различных языковых систем, задающих различные онтологические описания. Попадая в чужую страну, мы стремимся выучить язык и поначалу не видим в этом проблем: вооружаемся словарями, прибегаем к помощи местных жителей и постепенно научаемся соотносить знакомые нам вещи с незнакомыми словами. Однако по мере углубленного постижения чужой культуры мы убеждаемся в неэффективности словарей. Чужой язык принципиально по-иному расчленяет, различает, классифицирует мир. В некоторых языках нет наших фундаментальных категорий типа «материя», «движение», «закон», и даже привычные вещи понимаются иначе. Физические явления или биологические особи в европейских языках тесно связаны с соответствующими теориями, и возникает оправданное подозрение, что они не реальность, а теоретические конструкты. Но точно так же обстоит дело и в других культурах, описывающих мир на основе своеобразных категориальных структур. Отсюда, скажем, наблюдаемые представителями различных языковых культур заяц или кролик могут иметь принципиально разное значение. В европейских языках они понимаются как существа, соотнесенные с определенным видом

и родом, а в некоторых культурах заяц, лошадь или женщина — это индивидуальные явления некой «идеи» или «сущности», которая существует в единственном числе вроде «заячности», «лошадности» или «женственности» у Платона.

Аналогичные затруднения возникают, если буквально принять различие мысли и языка. С одной стороны, кажется разумным, что сперва надо подумать, а затем говорить или писать. С другой стороны, что значит думать до языка? Когда некто говорит, что он должен обдумать мысль, то имеется в виду, что он либо должен уговорить себя поступать в соответствии с моральными нормами или требованиями другого, либо проследить последствия принимаемого решения. Во всех случаях, когда пытаются эксплицировать мыслительный процесс, он неразрывен с языком. Не только мысль, но и переживание чувств наталкиваются на сопротивление языка, который представляется при этом или как послушное, или как враждебное средство, потустороннее к миру, чувству или мысли. Однако такое резкое различение, полезное для выявления заблуждений, ошибок, ложных мнений и разного рода бессмыслиц и вообще несовершенных языковых конструкций, оказывается серьезным препятствием на пути осмысления языка. Несомненно, что мир и язык — это нечто различное. Но чем больше мы размышляем о природе языка, тем сильнее убеждаемся, что в каком-то смысле все есть язык, а язык — это язык и ничего более, поскольку его нельзя определить через что-либо объемлющее. Поэтому представители разных подходов к языку, например Л. Витгенштейн и М. Хайдеггер, в конце концов приходили к отождествлению языка с бытием. Так же как бытие не может быть предметом внешнего рассмотрения и анализа, ибо человек не может, так сказать, высунуть за его пределы голову и посмотреть на него со стороны, язык неразрывно связан с человеческим присутствием и от него нельзя освободиться или исследовать какими-либо внеязыковыми средствами.

С самого начала своего зарождения философия интересовалась феноменом языка. Уже греческие философы пытались выяснить отношения слова и предмета, высказывания и положения дел, языка и мира. Однако сегодня речь идет не просто об интересе к языку, а о становлении новой парадигмы философствования, которую без преувеличения можно назвать лингвистической. Язык в рамках онтологической парадигмы понимался все-таки как нечто вторичное, соотнесенное с бытием. Он изучается философией так же, как и остальные предметы: природа,

общество, искусство, религия и т.д. Надо заметить, что и в настоящее время даже с интенсивным развитием наук о языке он изучается как нечто самостоятельное и объективное.

В рамках гносеологической парадигмы роль языка усиливается, ибо он выступает главной формой объективации сознания. Язык «выражает» мысль или переживание. Сфера ментального оказывается, таким образом, первичной по отношению к языку как медиуму. Главными в гносеологической парадигме становятся вопросы о соотношении мышления и языка, предмета и значения, мысли и представления. Эти темы также сохраняются в рамках лингвистической философии, только сознание выступает уже не как главная, но все-таки самостоятельная и независимая от языка сфера.

В отличие от онтологии и гносеологии лингвистическая парадигма считает язык самостоятельным и фундаментальным феноменом: бытие и сущее, структура мира, мысли и даже переживания — все это определяется структурой языка. Подготовка такой смены парадигм происходила постепенно, и материал для нее накапливался еще в недрах старого подхода к пониманию философии. Так, философия сознания исходила из признания приоритета разума, который, однако, ни в коем случае не противопоставлялся языку: главным различием у Декарта выступал психофизический дуализм, а у Канта — дуализм чувственных представлений и логических категорий. Только Гаман начал критику основного тезиса Просвещения о самостоятельности разума, при помощи которого получают обоснование все остальные феномены человеческой культуры. Связывая разум с языком, Гаман стремился показать историчность разума. И. Гердер развил эти идеи и интерпретировал трансцендентализм Канта в языковом ключе: критика чистого разума уступила место критике языка. Еще дальше продвинул этот подход В. Гумбольдт, который наряду с философским анализом осуществил эмпирическое исследование языка. Он опирался на идею Гамана и Гердера о том, что язык — это не продукт разума или еще какой-либо инородной способности, а самостоятельная активность, конструирующая мир. Этим исключалось натуралистическое понимание и редукция языка к чему-то внешнему. Все исторические штудии Гумбольдта так или иначе опирались на первоначальный ниоткуда не выводимый и ни к чему несводимый феномен языка. Важным отличием от трансцендентальной трактовки языка, свойственной Гаману и Гердеру, является «релятивизм» Гумбольдта, который может расцениваться как родоначальник современной кон-

цепции лингвистической относительности, как автор теории различных языковых миров.

Другим важным достижением завершающей фазы классики является постановка под вопрос роли чувственного опыта в познании. Эти дебаты вокруг психологизма были поддержаны Э. Гуссерлем, который подверг уничтожающей критике позитивистское, натуралистическое истолкование опыта и выдвинул оригинальную теорию допредикативного (доязыкового) опыта. Он стремился преодолеть традиционное понимание опытной ступени познания как ощущения, т.е. пассивной рецепции, и, вместе с тем, развивая активное понимание опыта, старался избежать рационально-конструктивного его истолкования. Гуссерлианская концепция опыта ориентирована еще гносеологической парадигмой, однако уже во втором томе «Логических исследований» анализ актов сознания неразрывно связан с языковой проблематикой.

Последовательно лингвистическую парадигму развивал Л. Витгенштейн, который считал, что результатом философии является не формулирование специфических философских положений, а критика языка с целью прояснения высказываний. Философия — это не теория, а деятельность по прояснению мысли. Здесь картезианский идеал ясности относится не к познанию, а к мысли, которая становится понятной благодаря предложению. Этим положениям Витгенштейн оставался верен и в первых, и в последних своих сочинениях. Ему пришлось философствовать в такой духовной ситуации, когда единство философии и науки оказалось разрушенным. Наука, считал Витгенштейн, принципиально отличается от философии. Предметом науки является мир как совокупность всего того, что имеет место, и поэтому философия утрачивает свой предмет, если понимать его в традиционном объективистском определении. Если все-таки считать философию наукой, то в каком смысле? Если мир уже оккупирован наукой, то что является предметом философии? Эти вопросы, над которыми размышлял Витгенштейн, остаются без ответа и сегодня. Сам Витгенштейн занимал довольно радикальную позицию: поскольку все истинные высказывания о мире являются естественнонаучными, то философия, не будучи естествознанием, не может высказывать истинных или ложных предложений о мире. Как деятельность по прояснению языка она находится над или под наукой, но не тождественна ей; не может конкурировать с нею, но лишь сотрудничать.

Тезис о тождестве мысли и высказываний, на основе которого Витгенштейн оценивается как основоположник лингвистической пара-

дигмы философствования, задает четкий водораздел между классикой и современностью. Природа философских положений о принципах чистого разума, которые отличаются от истинных утверждений науки, была разъяснена еще Кантом. Витгенштейн сделал новый радикальный поворот: все, что может быть сказано, должно быть сказано ясно, а о чем нельзя сказать ясно, о том следует молчать. Для того чтобы указать границы разума, мысли, необходимо знать о том, что находится по ту сторону разума, т.е. помыслить то, что немыслимо, выразить то, что невыразимо. Кажется, здесь простое повторение кантовского размышления о том, что может быть познано и что не может быть познано. Однако перевод различия мыслимого и немыслимого в плоскость языка открывает новые возможности анализа границы осмысленного и бессмысленного. Конечно, нельзя сказать о невыразимом, как нельзя говорить о том, о чем следует молчать, но язык предлагает выход в форме различия смысла и бессмыслицы. Правильным методом в философии, писал Витгенштейн, был бы следующий: не говорить ничего, что не может сказать наука, а если кто-то попытается сказать что-либо метафизическое, следует указать, что такое высказывание бессмысленно. Философия, таким образом, является лишь деятельностью по прояснению употребления языка и ничем более. Обсуждая философские проблемы, Витгенштейн показывал, что они возникают из-за непонимания логики нашего языка. Высказывания, в которых речь идет о философских вещах, не ложны, а бессмысленны, и поэтому на философские вопросы нужно не отвечать, но лишь указывать на их бессмысленность. Кант, говоря о неразрешимости метафизического вопроса о бессмертии души и существования Бога, вовсе не считал их бессмысленными. Витгенштейн же заменяет исследование возможностей познавательных способностей разума исследованием осмысленного употребления языка.

Но не является ли прояснение языка лишь стороной, средством прояснения мысли? Витгенштейн перечеркивает основное допущение философии сознания о различии мысли и предложения. Мысль, писал он, это осмысленное предложение. Мысль и язык не стоят во внешнем отношении, ибо то, что нельзя сказать, то и немыслимо, и наоборот. Главным в вопросе о соотношении мышления и языка является даже не утверждение об их неразрывности и даже тождественности, а гораздо более радикальное, чем в античном скептицизме или классическом критицизме, сомнение относительно осмысленности философских утверждений. Прежний скептицизм все-таки доверял языку, и сомне-

ние касалось лишь познаваемости мира. Витгенштейн же сомневается не просто в истинности, а в осмысленности философских утверждений, и это превращает философию в критику языка, которая уже не ограничивается анализом условий возможности рационального, истинного знания, а занимается выяснением критериев, определяющих смысл и значение высказываний. Философия определяет осмысленность предложений, и это предварительное условие истинности, проверкой которой занимается наука.

Аналитическую философию часто критикуют за то, что она сводит философские проблемы к анализу языка. Действительно, в «героической» фазе своего становления ее представители часто считали философию разновидностью языковых ошибок и отрицали как бессмысленную. Логический анализ метафизики, писал один из видных участников Венского кружка Р. Карнап, приводит к тому негативному результату, что все предложения ее совершенно бессмысленны. Онтологическая парадигма навязывает постановку и решение философских проблем в объективном аспекте, но вопросы о мире успешно решает наука. Гносеологическая парадигма формулирует философские проблемы как проблемы сознания, но тут она наталкивается на сопротивление психологии. При этом Кант и Декарт не упускали из виду проблему истины и считали, что философские утверждения могут быть истинными утверждениями о мире. Напротив, по мнению Витгенштейна, чтобы верно увидеть, необходимо избавиться от бессмыслицы. Таким образом, философия языка также не лишена онтологических притязаний и не отказывается от вопроса об истине, и утверждение Витгенштейна о том, что мы не способны к истинному ви́дению мира без предварительной критики языка, является не чем иным, как сохранением философской традиции.

То, что аналитическая философия не является какой-то прочной позицией, свидетельствует тот факт, что среди ее представителей можно видеть сторонников платонизма, аристотелизма, критицизма и т.п. Это говорит не об отказе, а о трансформации философских проблем. То, что раньше называлось «теорией познания», теперь входит в «логический анализ языка науки», «этика» также разрабатывается с точки зрения специфики ее языка, то же происходит и с искусствоведением, культурологией, политологией, историей — везде постепенно набирает силу анализ языка, аналитический подход к проблематике как естественных, так и гуманитарных наук. При этом не следует абсолютизировать ана-

литическую парадигму и преувеличивать возможности философии. Сегодня понятно, что анализ языка не подменяет решение онтологических и гносеологических проблем, но подготавливает почву для правильной их постановки и способствует очищению и рационализации философского дискурса современности.

В рамках лингвистической парадигмы существенно уточняется методологический характер философских проблем. Вопросы о том, существует ли внешний мир, что есть истина, как возможно познание чужого Я и т.п. — все это вовсе не поиск какой-либо конкретной информации об объектах, а попытка обсуждения фундаментальных понятий, к которым прибегают не только философы, но и ученые. Таким образом, философия переводит наше внимание на познавательный инструментарий, от адекватности и эффективности которого зависит успех как познавательных, так и жизненно-практических действий. Философский анализ кажущихся бесспорными допущений и предположений особенно необходим в науке, и нетрудно заметить, что Аристотель, Галилей, Ньютон, Эйнштейн и другие пионеры познания не только открывали какие-то новые факты, но прежде всего изменяли существенную картину мира. Но точно так же революции в искусстве, новые моральные заповеди и этические принципы возникают как продукт сомнения в прежних принципах и осмысления новых возможностей. Так, современный художественный авангард отказывается от привычных способов изображения мира и экспериментирует с новыми способами ви́дения и изображения мира. Наиболее пугающей выглядит переоценка ценностей, захватывающая повседневные формы жизни. Однако отказ от старых различий и оппозиций, который инициирует философия своей критикой догм и стереотипов, связан с поисками новых структур порядка. Философия, выявляющая скрытые предпосылки науки, практики, политики, повседневности, конечно, не является демиургом мира и истории, но, подвергая общественное бессознательное критической рефлексии, способствует освобождению людей.

Поиски разумной основы бытия, законосообразного порядка космоса — это все еще живое наследие античности. Все последующие попытки опираться на разум, на труд, на социум, на бессознательное, на язык, игру, власть и т.п. антропологические константы так или иначе проваливались, ибо конечность человека, фундаментальный факт его смерти свидетельствовал о непреодолимой границе его усилий и вместе с тем с новой силой подчеркивал существование того, над чем люди не власт-

ны. Если даже допустить, что хитростью своей мысли и техники человек превзошел природу и таким образом на место бытия и Бога он претендует и утверждается, то все равно он не может определить сам себя как силу. Определить понятием можно то, что неподвижно и неизменно. Всякое определение предполагает, что становление во времени контролируется мыслью, т.е. что время не спутает все карты и не выбьет из-под ног опору — аксиомы и исходные положения (первоначала), от которых отталкивается мысль в своих умозаключениях. Чтобы мыслить, необходимо абстрагироваться от времени и от окружающей среды-пространства, в которой свершается мысль. Поэтому теория конструирует собственное пространство и время как гомогенные вместилища или неизменные структуры отношений связей и последовательностей. То, что наука называет «вещами», «событиями», «фактами», «реальностью», на самом деле есть онтологизированные понятия или логическая онтология. Уже у Аристотеля родо-видовым отношениям в сфере понятий соответствуют биологические модели, в которых роды и виды точно так же неизменны, как в сфере логики.

Может возникнуть впечатление, что, подменив реальность понятиями, мыслитель господствует только над ними, но не над действительностью, которая может опрокинуть любые расчеты теоретика, которая спонтанна и непредсказуема и к которой мы так или иначе должны прислушиваться, если хотим выжить. Но на самом деле, определив себя как силу (а сама эта «воля к власти» не только не выводится откуда-либо из логических оснований, наоборот она — условие мышления), человек вступил в противоборство с бытием, и именно исход игры этих сил — человека и бытия — выступает как форма определения власти. Силу может определить, установить ее границу лишь другая сила. Отсюда можно сделать вывод, что философия разума, антропология, социология, экономика или психоанализ не только не отбрасывают онтологию, но, напротив, предполагают допущение непредметного сущего, т.е. некой силы, с которой борется человек — разумный, экономический, говорящий, политический и т.п., и при помощи которой он может определить сам себя. Однако при таком подходе существенно меняется понимание как сущего, так и человека. Если прежняя онтология строилась под знаком господства формы, то новая — под знаком; силы. В «формальной онтологии» в качестве неизменной основы сущего допускалась форма, и такое допущение создавало условие возможности мысли: действительно, что толку в понятиях и умозаключениях, если

в бытии нет ничего постоянного, сущности, первоначала или конечной цели. В динамической онтологии, напротив, признается независимость становления от актов мысли. Более того, сами эти акты понимаются как ответы на вызов бытия, как принудительные, а не автономные, как реактивные, а не активные действия.

Статус мысли в классической философии крайне неопределенный. С одной стороны, мысль, постигающая (устанавливающая) форму, всесильна. Но с другой стороны, как хитрость, использующая другую силу, она совершенно бессильна. Отсюда понятно, почему диалектика «сокрытия и открытия», выявленная Хайдеггером, играла такую важную роль в классической философии. Мысль, исследование предполагают свою метафизическую противоположность — нечто скрывающееся, ускользающее из-под взгляда, из-под контроля. Так субъект полагает свой объект как предмет под взглядом. Но сам субъект непредметен — это идеальный наблюдатель, находящийся как бы снаружи бытия, нейтральный и прозрачный относительно любых воздействий с его стороны. Субъект — это и есть понятие понятия, форма форм и горизонт горизонтов.

После Ницше и Шопенгауэра наличие специального царства мысли, где не действуют законы земного притяжения, оказалось под вопросом. Дело даже не в бессилии такой мысли, а в том, что она, напротив, оказывается крайне репрессивной в отношении как бытия, которое она хочет преобразовать так, как хочет, так и человека, которого она делает своим органом. Мир лишен мыслью пространства и времени как своих производительных сил, а человек — своего тела как источника желаний. Познающий субъект — это и есть тело без органов. Как паук, он неотделим от своей сети формальных категорий, опутавшей мир. Он практически лишен тела, которое ему заменяет эта сеть различий, образующая опору разнообразных порядков в обществе.

Как социальное существо человек может принять символический порядок в качестве вечного и неизменного. Но общество развивается в истории, а человек является не только познающим субъектом, но и живым существом. И человек и общество, таким образом, сами существуют в пространстве и времени, в котором они свершаются. Свершение предполагает изменение. В процессе становления изменяется не только индивид — его судьба исполнить функцию и умереть, — но и форма, носителем которой он предназначен быть в классической онтологии. Согласно Дарвину, важная роль индивидуального, т.е. отклоняюще-

гося от формы, особенно ярко проявляется в изменившихся условиях существования, когда выявляется неэффективность старых форм и видов живых существ. Именно индивидуальные особенности становятся предметом отбора в новых условиях, ибо от них зависит возможность выживания. Но не иначе обстоит дело и в культуре: ее изменение во времени означает изменение окружающей культурной среды и как следствие приводит к необходимому изменению старых понятий. Как и в биологии, наиболее приспособленными оказываются такие понятия (органы), которые могут быть носителями новых смыслов (функций), что и приводит к изменению самих понятий (форм). Важным следствием этой биологической аналогии, которой сознательно следовал Ницше, является новое понимание мышления: оно оказывается зависимым от времени и пространства, на что и указал Ницше, призывая отказаться от логической парадигмы мышления в пользу генеалогической.

Так возникает грандиозная задача «овременивания», «опространствливания» мышления и языка. Только таким образом, передав познание и вообще семиотический процесс в сферу игры с другой силой, с бытием, можно избавиться от репрессивных идей, порабощающих жизнь, устанавливающих нечеловеческий порядок, подчиняющий себе человека. Именно в рамках этой задачи и возникает одно из главных философских произведений XX в. «Бытие и время» М. Хайдеггера. Немецкий философ не только протестовал против утраты бытия и времени и констатировал радикальную вневременность и внепространственность классической мысли. Он сумел показать, что мысль, объявившая себя хозяином пространства и времени, вовсе не стала фактически над ними господствовать и устанавливать любые системы мер и масштабов исключительно с целью как можно более эффективного захвата бытия, его калькуляции и освоения. Мысль, сознание — это тоже бытие, и как таковые они подчинены ходу и порядку пространства и времени. Превращенные Кантом из онтологических сущностей в формы представления, они оказались у Гуссерля и формами существования самого сознания, а у Хайдеггера — способами человеческого бытия. По сути дела аналитика человеческого существования совпадает с аналитикой времени, и «экзистенциальное» постижение бытия, противопоставленное Хайдеггером категориальному, означает одновременно постижение человеком власти времени. Это не мы мыслим так, как захотим, а время вынуждает нас мыслить именно так, а не иначе. Поэтому гуссерлевское «эпохе», понимаемое как воздержание и прежде всего от суждений

о «реальности», превращается у Хайдеггера в вызов реальности, в вызов судьбы, которую посылает нам эпоха. И мы не в силах ускользнуть от него, так как не отвечать мы не можем: это равносильно забвению бытия.

В «Бытии и времени», а особенно в поздних сочинениях Хайдеггер тщательно проработал пространственную определенность мысли, и это обстоятельство всесторонне раскрыто в книге В. А. Подороги «Метафизика ландшафта». Пространство Хайдеггера — это не просто «человеческое» пространство. Физическое пространство (вместилище), физическое время как поток событий тоже имеют человеческие характеристики, хотя и строятся на основе технических практик. Между тем еще в языке сохраняются антропоморфные характеристики: верх — низ, право — лево, близко — далеко, запад — восток, наружное — внутреннее, и между ними есть ощутимая граница, переход которой означает вход в иное пространство. Тем более это относится к границам социального символического пространства. Особенно отчетливо неоднородность пространства проявляется в сфере сакрального, да и в социальной области с ее границами, дистанциями, барьерами мы сталкиваемся с явно «неэвклидовой» метрикой.

Философия, хотя и занимается проблематикой прерывного и непрерывного, конечного и бесконечного, единого и многого, целого и части, но этот анализ проводится явно односторонне и в основном направлен на нейтрализацию обыденных интуиций пространства и времени в пользу математических и физических методов их измерения. Правда, в этой тенденции упрощения топики нельзя винить науку, так процедура счета, подсчета, расчета становится постепенно универсальной не только в техническом, но и в социальном пространстве: подсчет затрат, средств, а также расчет возможностей, сдержанность, экономия, самодисциплина — все это становится составной частью повседневного порядка жизни. Поэтому опора на «человеческое» вряд ли окажется панацеей от физикализма.

С осознанием зараженности обыденного, «человеческого» чувства пространства и времени научно-техническими установками связан радикализм Хайдеггера, который констатировал радикальную вневременность и внепространственность классического образа мысли. Ее становление, свершение, выражение и понимание не интересуют логику. Мысль важна как истина, как информация и поэтому функционирует в завершенной форме, выражается как пропозиция, единственной функ-

цией которой считается истина. «Я буду называть мыслью, — писал Г. Фреге, — то, к чему применимо понятие истинности»[1]. Разнообразные речевые акты, выражающие мысль, при этом считались несущественными. Фреге был по-своему прав, абстрагируясь от сомнений, вопросов, обещаний, приказов и угроз, которые действительно составляют интонационную оранжировку некой фундаментальной структуры, которую в логике называют пропозицией. Сведение истины к сообщению подчиняет разнообразные переживания техническому, инструментальному опыту, интеллигибельным актам, опирающимся на восприятие мира как картины. Метрика построения этой картины — точка зрения, перспектива, горизонт — определяется задачами исследования, изучения, классификации мирового пространства и времени с целью его покорения на основе возможного расчета. Эту дальновидность, взгляд вдаль Хайдеггер и определяет как Gestell. Человек редуцирует себя до абстракции субъекта такого взгляда и в ходе разнообразных аскетических актов внимания приучается видеть мир таким способом. Представлять, ставить перед собой сущее для обозрения и расчета — это значит находиться как бы вне этого сущего. Парадоксальным образом такой взгляд, направленный на мир и ставящий задачу его внимательного, неторопливого и невозмутимого исследования, вовсе не представляет мир, но лишь выражает волю субъекта, нейтрализовавшего свою человеческую причастность к бытию, редуцировавшего себя самого до «точки зрения».

Структура восприятия и речи, подчиненная логическим операциям абстрагирования, расчета, отождествления, приводит к «забвению» бытия, превращению его в предмет с целью технического освоения. Поэтому, по мнению Хайдеггера, необходимо вернуться к «естественной» точке зрения и задать человека в актах видения и речи не как центра представления, трансцендентального субъекта познания и высказывания, а в качестве конечного живущего на земле, строящего дом, обрабатывающего землю, создающего ландшафт существа. Эти первоначальные способы освоения природы раскрывают бытие согласно «поэтической», а не технической мере. Следует вернуться к осмыслению того, что человек живет на земле, и преодолеть метрику технически организованного пространства, понимаемого как гомогенное, бесконечное вместилище всех вещей. Для реконструкции подлинных модусов пространственного бытия Хайдеггер использует метафоры строительства,

[1] Философия, логика, язык. М., 1987. С. 21.

творения, созидания, объединяющие хозяйственные, земледельческие, поэтические и мыслительные практики.

Принципиальным в изменении метрики взгляда является вопрос о дистанции. Европейская культура постепенно отказалась от принципа близости в пользу дистанции. Человек стал воспринимать мир, историю, себя и других людей в прямой перспективе, позволяющей учитывать последствия, причинно-следственные связи своих деяний, но всячески нейтрализующего возможные спонтанные изменения самого бытия, которые расцениваются как мешающие и незапланированные. Хайдеггер возвращает нас к архаическим замкнутым сферическим пространствам, которые он называет «миром четверицы». Четыре мировые силы создают динамику этого пространства: смертные, божества, земное и небесное. В игре этих мировых сил, а не в одностороннем акте воли к знанию, определяется человек и формируется его мысль. Существенным в метрике такого пространства является фунционирование границы: если в гомогенном пространстве она выступает как линия разделения фигуры и фона, своего и чужого, причины и следствия, внутреннего и внешнего, земного и небесного и т.п., то в сферическом пространстве четверицы граница выполняет собирательную функцию: сталкиваясь в игре друг с другом, мировые силы проявляют себя в ней, они не замыкаются в своих границах, а как бы выворачиваются и показывают себя другому. Здесь нет места экспансии и колонизации, которые фактически осуществляются взглядом одностороннего наблюдателя, который разграничивает мир на основе логических категорий и навязывает миру свои абстрактные различия с целью его подчинения. Это взгляд не только технический, по сути дела так смотрит на мир и современный живописец-реалист, который оформляет мир в картину, представляющую действительность в прямой перспективе с некой внешней точки зрения. Разделяя передний и задний планы, проводя линии между фигурой и фоном, различая красивое и некрасивое, высокое и низкое, художник одновременно мифологизирует и терроризирует. Сильно заблуждается и зритель, расценивающий такие картины как изображения того, что есть на самом деле, ибо реалистическое произведение — это ставший привычным миф современной культуры. Поэтому понятны попытки современных художников отказаться от «человеческой» точки зрения и нарисовать мир как он существует до и независимо от человека. При этом возможны два пейзажа: один составлен из кубиков, треугольников и иных «первичных» форм, сильно напоминающих пифагорей-

ские перво-числа, другой — ландшафт первобытной неочеловеченной природы, к тому же существующей как бы вне власти устремленного на нее человеческого взгляда, неизбежно размечающего сущее как предмет возможного использования, понимания, интерпретации и т.п.

Здесь возникает проблема языка: с одной стороны, существующий язык подчинен задачам познания-власти не только понятиями и метафорами, раскрывающими интересующее субъекта значение, но и структурами, отражающими структуры практического освоения. Форма форм языка — это субъектно-предикатная структура, подчиняющая любого говорящего и независимо от его намерения навязывающая разделение субъекта и объекта. С другой стороны, отказаться от нее — значит отказаться от общепринятого языка и обречь себя на непонимание. Вообще говоря, это проблема любого писателя, желающего сообщить о чем-то новом, о чем-то прежде чуждом и другом. Возможны разные стратегии и прежде всего — поиск новых слов. Однако при условии сохранения основной структуры эти новые слова легко ассимилируются и используются как ее уточнение, развитие и в конечном счете совершенствование. Когда это осознается, приходит желание либо не писать, либо вообще замолчать. Позиция Сократа, который по принципиальным соображениям пользовался лишь устной речью, более или менее понятна: возможности устной речи кажутся более благоприятными для выражения не только истин, но и самого их зарождения. Благодаря интонации и многообразию речевых актов можно выражать ценностные и эстетические интенции смыслов. Однако недостаток устной речи — ее сиюминутность. Даже сегодня, когда существует техника аудио- и видеозаписи, репродукции не в силах передать того «эффекта присутствия», того усилия мысли, которые характерны для устной беседы в момент ее творения. Поэтому, несмотря на критику логоцентрического письма, по-прежнему существует интерес к новациям техники создания текстов. Важным достижением на этом пути совершенствования техники письма можно считать метод «кавычек» Ницше, который в настоящее время освоен не только в литературе, но и визуальном дискурсе, где пародийное, ироническое или просто дистанцированное воспроизведение прежних находок, ставших штампами, создает эффект их изменения. По сути дела, метод Ницше ведет к теории и практике интерконтекстуальных связей, к созданию вместо репрессивного классического письма гетерогенных и полиморфных текстов, где в сложные взаимосвязи и переплетения вступают различные дискурсы, чем нейтрализуют друг друга

и создают для читателя возможность свободного чтения, не подчиненного с маниакальной настойчивостью проводимому автором замыслу. Ницше искал и другие пути. Судя по тем рекомендациям, которые он оставил читателям, его тексты связаны не только с другими текстами, но и с его телесными состояниями, а также с обстоятельствами, ландшафтом, в котором находился автор текста. Дать слово не столько мысли, сколько рождающему ее телу — так видел задачу автора Ницше. Именно тело как универсум разнообразных настроений, желаний представляет собой поле игры мировых сил. Мысль по сравнению с ним либо логически гомогенна, либо довольствуется диалектикой понятий, опосредующей метафизические противоположности. В последнем случае все равно не хватает «живых сил», и поэтому логическое опосредование гасит действительные противоречия. Необходимо сделать источником новых понятий не умозаключение и не диалектическую дедукцию, а некий принудительный для мысли вызов бытия, который Ницше отождествлял с болью и страданием, словом, с тем, чего так страшится свободный мыслитель, ибо они парализуют логику. Но как это возможно укоренить в структуру самого текста, чтобы он сам, без внешних разъяснений и комментариев и вообще всякого рода дополнений, касающихся того, что на самом деле хотел сказать автор, жил в реальном пространстве и времени?

За решение этой трудной задачи и взялся Хайдеггер в своих поздних сочинениях. Тот язык, который он создал, неверно понимать как некий «новояз» в смысле Орвела. Он действительно труден для понимания, однако эти трудности коренятся в технике как письма, так и чтения. По мнению В. А. Подороги, язык Хайдеггера имеет две важные особенности. Во-первых, это язык-звук, язык-тон, язык-молчание, и поэтому его нужно читать вслух, как бы шевеля губами. Язык Хайдеггера не обозначает, а вызывает вещи. Язык вещает, выводит на вид сокровенное и таким образом образует дом человеческого бытия. Язык Хайдеггера телесен и ландшафтен: чтение и письмо — это как бы прохождение гористой местности. Но это культурный ландшафт, состоящий, по Хайдеггеру, из возвышенностей и складок, образующихся в результате игры мировых сил и взаимодействия языков.

Однако письмо не только тон, звук, но и вид, сказ, т.е. то, что показывает, и этот эффект «просвета» достигается техникой дефисного письма, которое разрушает гладкий поток обволакивающей и охватывающей своей властью речи. Расщепляя слово, Хайдеггер стремился показать

игру мировых сил, которая и служит действительным источником языка: он подчинен не гомогенной логике, а тем «определениям», которые создаются подвижными границами игры мировых сил.

Реакция Хайдеггера на общепринятый язык понятна: раскрытый не как хороший слуга, а как свирепый хозяин, он подлежит преодолению. Однако попытка сделать его из активного пассивным кажется не столько невозможной, сколько односторонней, как и проекция его в аспекте власти над бытием. А. Роннел отмечала в этой связи: когда звонит телефон, мы всегда отвечаем да, и не говорим нет, поскольку есть некая принудительность вызова и это заставляет нас сказать «да, я слушаю». Но может оказаться, что звонок будет из гестапо. Так вызов бытия легко спутать с вызовом авторитетных органов и вообще отождествить их, в чем, собственно, и состояла суть обвинений Ю. Хабермаса. Герменевтическое прочтение Хайдеггера также опирается на допущение универсальности процедуры понимания. Но такое допущение должно быть гарантировано бытием. А что если оно деформировано? Сегодня мы живем в мире, в котором на поток поставлено производство не столько разума, сколько безумия. Эти противоположности взаимно предполагают друг друга и не могут жить друг без друга. Поэтому бесполезно метаться с целью защиты одного или другого. Точно так же обстоит дело с отношениями бытия и языка, субъектами объекта. Дело не в том, чтобы защищать приоритет какой-либо из этих метафизических противоположностей, а в том, чтобы устранить их как пустые места, как формальные функции, порабощающие любые конкретные различия.

§ 7. РЕФЛЕКСИЯ В СВЕТЕ РАЗУМА

Термин «рефлексия» (от лат. *reflectere*, в англ. яз. *reflection*, во франц. — *réflexion*, итал. — *reflessione*) был заимствован из оптики, введен в философский словарь Р. Гоклениусом (1613) и подтвержден И. Микраелиусом (1653) и Е. Шовеном (1713)[1], неся, впрочем, все коннотации последного. В частности, у Рудольфа Гоклениуса термин

[1] *Goklenius R.* Lexicon philosophicum, quo tanguam clave philosophiae fores aperiuntur informatum opera et studio Rodolphi Goklenii Senioris. Francofurti, 1613. P. 970—972; *Micraelius J.* Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico sic digestorum ut inde facile liceat cognosse. lenae, 1653. P. 957—959; *Chauvin E.* Lexicon philosophicum. Leovardiae, 1713. P. 559—561.

reflexio мыслится как синоним таким понятиям, как *reflecti* и *reflexus*, а Иоган Микраелиус выводит его значение от греческого слова ανάχλασιζ — изгиб, загнутость, преломление, выпуклость. Формирующийся язык Нового времени должен был *соответствовать* идее твердости и надежности полученного знания путем критического обзора и проверки предшествующих шагов познания. Эту методологическую функцию стала выполнять рефлексия, которая обозначала «возврат к исходному», «поворачивать назад», «возвращаться». В комментариях редакции к переводу «Науки логики» Гегеля на связь рефлексии и физического отражения указывается определенно: «Латинское слово *reflexio* означает "загибание назад", "отклонение назад", "отражение" (света, звуковой волны, брошенного во что-то предмета). В европейских языках это слово наряду со значением отражения приобрело еще значение размышления, обдумывания, рассуждения, соображения (мысль как бы оборачивается на самое себя, отражается в самое себя, направляется на самое себя)»[1]. Рудольф Гаше в своем исследовании, посвященном рефлексии, радикализирует тезис о древности ее оптической родословной, полагая, что «это "оборачивание назад" значимо для понимания рефлексии только в том случае, если вспомнить, что в греческой и латинской философии это понятие имеет оптические коннотации в том смысле, что оно отсылает к действию зеркальных поверхностей, отражающих свет, и в особенности — в зеркальном проявлении или воспроизведении предметов в виде образов»[2]. Начиная с XVII столетия в английском и французском словоупотреблении термин «рефлексия» употребляется в следующих смыслах: «размышление», «соображение», «рассмотрение». Характерно, например, что и сегодня одно из его значений в английском языке «to bring back» означает как «приносить обратно», «возвращать», так и «вспоминать», фиксируя древний пласт значений, включающий, с одной стороны, процедуру самонаблюдения и припоминания, а с другой — слитные с ним значения зеркального отображения луча света.

Предыстория этого понятия начинается в античности, в которой оно обнаруживается у Платона в положении о «знании знания»[3] и у Аристотеля, который говорит о том, что «мы, пожалуй, чувству-

---

1 Комментарии ред. // *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971. С. 234.

2 *Gasche R.* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. London, 1986. P. 16.

3 *Платон.* Хармид. С. 171.

ем, что чувствуем, и понимаем, что понимаем»[1]. Обращенность к духовным актам, к тому, чем мы мыслим, характеризует первые шаги европейской мысли, ее самосознания в направлении, которое в развитой форме стали называть рефлексивным сознанием. Ибо идеология философского само-сознания, отличного от предшествующей традиции (опирающейся на интуицию и непосредственное принятие того, как было), требует *опосредствования само-рефлексией*, позволяющей обнаружить основание уверенности в себе, поэтому «рефлексия как само-мышление мысли, как самоосознавание обладает значительной эмансипаторской функцией. Она конституирует автономность "cogito", субъекта, мысли»[2]. Процесс само-рефлексии описывается, т.е. строится, по принципу самоотражения и соответственно в его терминах. Следует отметить, что «объектом» рефлексии является то, что уже есть (в противном случае трудно себе представить, как может отражаться в зеркале то, чего нет), что уже наличествует в знании, в чувствах, в понимании. Следовательно, обращение назад является «всего лишь» подтверждением верности исходного и одновременно конечного пункта мысли. Не расширение и констатация неизвестного, не проявление неявного, не метод генеалогии, конечной целью которого «предстает дезавуирование всякого рода "verites eternelles" (вечных истин) и социально ангажированных идеологий»[3], но отображение мыслью ее рождения, путь, пройденный ею; к моменту начала акта рефлексии. Взаимоузнавание начального и конечного момента движения. Взаимоузнавание посредством взаимоотражения и самоподтверждения себя в зеркальном образе.

Рефлексия явилась условием суверенности философского знания, обоснованием ее исключительного статуса. На данное обстоятельство обратил внимание Р. Гаше: «В мышлении о мышлении — что Аристотель называл *noesis noeseos* — рефлексивность служит средством, методом и основанием самой себя в своих же пределах. Через подобную рефлексию о самой себе, в философии, философский дискурс пытается обнаружить полную ясность, открывающую собственную сущность и полную свободу от каких бы то ни было допущении, таким образом

---

1 *Аристотель.* Никомахова этика. IX; 9, 1170 а 32.

2 *Gasche R.* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. P. 13.

3 *Свасьян К.* Примечания // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 784. Автор примечаний здесь излагает взгляды на генеалогию: *Kremer-Marietti A.* De la philologie la généalogie // *Nietzsche F.* Contribution la généalogie de la morale. Paris, 1974. P. 89—92.

подтверждая требование быть “первой” философией, философией, способной снабжать основаниями все другие науки»[1]. Отмеченное ощущение усиливается при обращении к неоплатонической традиции, и прежде всего к учению Прокла. В его «Первоосновах теологии» обращение духа назад приобретает форму возвращения к самому себе: «Действительно, если оно (самобытное. — *В. С.*) эманирует только из самого себя и эманируя, не возвращается к собственному благу, к благу, которое оно только и может самому себе доставить...»[2]. Акт возвращения терминологически фиксируется в прокловском понятии *epistrophē*(приведение в круговое движение, возвращение, свивание, поворот), который в латинском средневековье приводится как «*reditio*» и «*reditio in seipsum*» (возвращение, движение назад) или «*conversio*» (обращение, возвращение, круговорот). В Средневековье Фома Аквинский использовал термин «*reditio*» наряду и в равном значении с термином «*reflexio*», который согласно принятой традиции рассматривал его применительно к «самопознанию» и «самосознанию»[3].

Собственная история понятия рефлексии начинается лишь в Новое время, когда субъект посредством актов самонаблюдения убеждается в реальности своего, отличного от внешнего мира, существования: Тогда же происходит отказ от тотальности веры и авторитета (Библии и Аристотеля) и полагание новых критериев истинности знания на основе критической рефлексии. Под своим именем рефлексия вошла в философский язык в трудах Локка. Приведем положение, обладающее наибольшим индексом цитируемости в работах по данной проблематике, являющееся, к тому же, исходным пунктом многих размышлений об этой процедуре. «Под рефлексией, — писал Локк, — я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности»[4]. Если ощущение поставляет восприятие внешнего мира, то рефлексия дает представление о внутренней деятельности духа и сознания и формирует идеи. В качестве «внутреннего чувства» она является источником идей, подобных «ощущению». Но этот источник «доставляет только такие идеи, которые приобретаются умом при помощи

---

[1] *Gasche R.* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. P. 15.

[2] *Прокл.* Первоосновы теологии. М., 1993. С. 41.

[3] Historische Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8 / Hrsg. J. Ritter und K.-F. Gründer. Basel, 1992. S. 404.

[4] *Локк Дж.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 129.

рефлексии о своей собственной деятельности внутри себя»[1]. Не покидая пределов разума, ум посредством рефлексии *движется из себя к себе по кровеносной системе представления.* Ее «глубина» обеспечена той добропорядочной иллюзией, которая вменяет рефлексии ответственность за *привнесенность в опыт сознания неочевидного*, приоткрывая то, что отсутствовало прежде в опыте «внешнего чувства», что являлось результатом самонаблюдения. Рефлексия есть действие, которое направлено на внутреннюю реальность.

В истории представления рефлексии наибольший интерес вызывает то, что осталось неясным у Локка, — отношение «*reflection*» и «*sensation*». Появившись однажды *независимо* от ощущений, она полагается равноценным источником познания. В версии же рационализма этот источник получает несомненный приоритет. «Рефлексия есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключается в нас, и чувства не дают нам вовсе того, что приносим уже с собой», — заключает Лейбниц и продолжает: «...интеллектуальные идеи происходят не из чувств... но из рефлексии духа, рефлектирующего над самим собой»[2].

Как источник познания рефлексия была наделена *статусом интуитивного знания* (но лишь статусом, а не содержанием, так как доверие авторитету подменяется критической рефлексией), имеющего явные, вернее, явленные миру в лице Декарта, преимущества пред ощущениями. Господство рефлексии приводит к геометризации или стерилизации социального пространства. Да и как, если не по прямой, может двигаться *lumen naturalis* — естественный свет разума — Декарта и Спинозы, стремящийся стать божественным геометром. Эта сугубо «метафизическая проблема» в действительности связана с рождением оптики как раздела физики[3] и, как следствие, утверждением паноптической метафоры (превращением «горнего» света в прямолинейность физического

---

1 *Локк Дж.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 129.

2 *Лейбниц Г. В.* Соч. В 4 т. Т. 2. М. 1983. С. 51, 81.

3 Увеличение предметов с помощью оптических приборов воспринималось вплоть до конца XVIII в. отнюдь не «естественнонаучно» (не нейтрально), так как оно нарушало естественный (предустановленный) порядок и размеры вещей, раскрывая тайну их устройства, сокрытую от человеческого взгляда. См., например, мнение автора фундаментального труда по риторике: «Гипербола есть фигура лживая, употребляющая во зло легковерие своих слушателей, передавая им вещи в непомерностях физических стекол» (*Гальяр Г.* Риторика. СПб., 1797. С. 333).

луча[1]), которая имеет раздражающий современников (по сей день) заряд провокативности. Согласно Х.-М. Мак-Люэну, с каждым, исторически значимым открытием, с технологическим прорывом появляются новые «эпистемологические метафоры, структурирующие и контролирующие способы нашего мышления. Печатная революция, приписываемая Гутенбергу, не только рассеяла политическое и физическое тело, освободив голос от настоятельной необходимости присутствовать в своем физическом воплощении, но также и спровоцировала напряженный дисбаланс между устной и письменной речью с последующей консолидацией визуального пространства в качестве доминирующей метафоры окультуривания»[2]. В результате рождается эпоха «оптикоцентризма». В ее лоне «рассмотреть», «увидеть» — синонимы «исследовать», «анализировать», а утверждение «я вижу» все одно, что «понимаю», «подтверждаю», «соглашаюсь». С паноптической метафорой спорят, ее объяснительный потенциал подвергается сомнению, а следствия — сейчас акцентируют самые негативные — обсуждаются. Здесь достаточно вспомнить «вменение» Декарту Мишелем Фуко[3] причастия к репрессии неразумия (к которым в декартовское время относились не только буйные, строптивцы, одержимые, невменяемые, но и либертины, содомиты, святотатцы, атеисты, вольнодумцы) в форме организации института принудительного интернирования (психиатрические клиники), возникновение которых совпадает с активной деятельностью Декарта, жестко разводившего разум и безумие. Что можно увидеть в пассаже из «Размышления о первой философии», от которого отталкивается и который критикует Фуко. «Я нахожусь здесь, — пишет он, — в этом месте, сижу перед камином, закутанный в теплый халат, разглаживаю руками эту рукопись и т.д. Да и каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и все тело — мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами...»[4]. Декарт допускает, что это ему снится, «что сон никогда не может быть отличен от бодрствования с помощью верных

---

[1] История возникновения оптики и влияния ее на становление новой картины мира, а также фиксация этого влияния в языке философии детально изложены в кн.: *Konersmann R.* Spiegel und Bild. Zur Metaphorik neuzeitlichen Subjektivität. Würzburg, 1988.

[2] *Маккафери С.* Маклюан + язык × музыка // Кабинет (Группа исследования современного искусства). СПб., 1993. № 6. С. 116.

[3] *Foucalt M.* Histoire de la folie a l'age classique. Paris, 1961. P. 53—58.

[4] *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 17.

признаков»[1]. Если безумец хранил следы иного мира, был освещен иным светом и говорил от имени реальности, которая присутствовала, но доступ к которой соотносился справедливостью, подвигом и святостью, если он был включен в порядок того мира, который держался безумия, как *alter ego* разума и человеческого расчета, как инстанция, высшего суда в этом мире (вспомним хорошо известную роль юродивых на Руси), как легкое дуновение смерти, то новая эпоха, культивирующая рациональную мысль, эпоха, которая в конечном счете сводит человека к функции стоимости труда, к денежному эквиваленту, а человеческие усилия взвешивает на механических весах прогресса, влечет к гомогенизации (геометризации и машинизации) сознания и социального пространства[2].

Оппонирующее рационализму движение связывает с утверждением рефлексии потерю естественного состояния и отказ от непосредственности, нашедший свое афористичное выражение в положении Руссо: «l'état de réflexion est contre nature» (состояние рефлексии противоестественно)[3]. Романтики вкладывали в понятие рефлексии

[1] *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 17.

[2] Ограничивая желание подробности (когда-то Л. Н. Толстой на замечание собеседника о противоречии своим принципам при убийстве комара на щеке сказал, задумавшись, что нельзя жить *подробно*), укажем на косвенное подтверждение симптоматичности сопутствующей глобальности смены установок и ориентиров в мировоззрении человека эпохи перехода от Средневековья к Новому времени. Речь идет о появлении *прямой перспективы* в изобразительном искусстве, которая утверждает *новую точку зрения и исхода света*: не ко мне, но от меня, не на меня обращен свет, не на мне сходятся лучи света высшего, но из меня как геометрической точки лучи расходятся. Трансформируются и ориентиры *предвидения.* Дошедшее в своих существенных моментах до позднего Средневековья представление о прошлом и будущем радикально меняет в эпоху Нового времени полюса известного и неизвестного. Смысл предшествующей картины мира «связан с пониманием будущего как "неизвестного", надвигающегося из-за нашей спины "сюда", и естественно противоположным пониманием прошлого как известного, находящегося перед глазами» (*Степанов Ю. С.* Индоевропейское предложение. М., 1989. С. 95). Но когда будущее становится прозрачным, представимым и просчитываемым, когда с ним связывается прогрессивное развитие, когда соперничающее течение, доверяющее «темной» истине, изгоняется, носители ее — сумасшедшие — помещаются в помещении, которое ранее было использовано для изолирования больных проказой, а до этого было зверинцем, цирком. Умаление безумца (божьего человека, блаженного) до *очевидного* всем кожного поражения — болезни — еще одно свидетельство самомнения разума, запутавшегося в своих зеркальных ловушках и *оптических преувеличениях зримого.* Его не спасает рефлексия своих оснований, поскольку он в исходном видит подтверждение *настоящего*, а в настоящем — подлинное условие будущего.

[3] Навыки «философского размышления, приучиться рассматривать творения единственно в их сущности и независимо от того, как мы их воспринимаем: абстракция эта очень трудна, очень метафизична, очень мало естественна..» (*Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 106).

специфическое содержание. Новалис, например, характеризовал рефлексию как углубление во внутренний мир. В своих заметках «Пыльца» он пишет: «Обращаться во внутрь себя означает абстрагироваться от внешнего мира. У наделенных духом земная жизнь есть внутреннее созерцание, уход во внутрь себя, имманентное деяние. Так, земная жизнь проистекает из первичной рефлексии — элементарного ухода в себя, сосредоточения на себе самом»[1]. Рефлексия — *эксцесс и помеха органичности.* Соотнося рефлексию с пластикой, Генрих фон Клейст в своей работе «О театре марионеток» приходит к следующему выводу: «...по мере того, как в органическом мире рефлексия меркнет и ослабевает, тем более властно и блистательно проявляется грация»[2]. (Вспомним, что для Канта, напротив, утрата рефлексии, происходящая в азартной игре, не приводит к изяществу[3].) Грация как совокупность определенных движений, подчиненных функциональной оптимальности нападения или защиты, сокрытости или устрашения, являет собой идеальный образ естественности, недостижимый стремящемуся к нему актеру. Однако из ясного осознания Клейстом невозможности стать животным и обрести его грацию (или, быть может, вернуть забытую в себе животность) есть выход — стать марионеткой или богом: «Как изображение в вогнутом зеркале, удалившись в бесконечность, оказывается вдруг снова вплотную перед нами, так возвращается грация, когда познание словно бы пройдет через бесконечность; таким образом в наиболее чистом виде она одновременно обнаруживается в том человеческом телосложении, которое либо вовсе не обладает, либо обладает бесконечным сознанием, т.е. в марионетке или боге»[4]. Странный на первый взгляд

---

[1] *Novalis.* Blutenstaub (1797—1798) // Schriften / Hg. H. Rluckhohn, R. Samuel. 1981. S. 431.

[2] *Kleist H. von.* Werke in Zwei Banden. Bd. I. — Aufbauf — Verlag Berlin; Weimar, 1976. S. 321. Вынужден давать свой перевод этого места, так как имеющийся перевод С. Апта: «Мы видим, что чем туманнее и слабее рассудок в органическом мире, тем блистательнее и победоноснее выступает в нем грация» (*Клейст Г., фон.* Избранное. М., 1977. С. 518) — не может удовлетворить, в силу того, что в оригинале мы все же имеем: «Wir sehen, daß in dem Maße, als in der organischen Welt die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie immer strahlender und herrschender nervortritt». Трактовать рефлексию как рассудок, что, впрочем, происходит нередко, рискованно в отношении оригинальности мысли автора.

[3] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 351.

[4] *Клейст Г., фон.* Избранное. С. 518. Попытки «сознательного уподобления» не только животной грации, но и совершенным образцам искусства прежней, в частности античной, эпохи обречены на неудачу. Клейст повествует о шестнадцатилетнем ➲

образ совершенной грации, связывающийся с марионеткой — неуклюжей куклой, руководимой человеком, — находит созвучие, с одной стороны, в словах архитектора и основателя новоевропейской физиогномики Джакомо делла Порта (1540—1602), что именно кривое зеркало позволяет с большей определенностью и ясностью выявить сущность человеческой натуры, а с другой — в даосской традиции: «Младенец действует, не зная для чего, идет, не зная куда; телом подобен сохлому дереву, а сердцем — остывшему пеплу» и современный мудрец также «телом подобен сохлому дереву (как вариант: иссохшей кости), а сердцем — остывшему пеплу» (Чжуан-цзы). Безжизненность марионетки, как и «иссохшаяся кость», «сохлость», «деревянность», — итог, абсолютный итог превращений, законченность пути и соприкосновение с вечностью, с «прахом», который, в свою очередь, означает источник новой жизни, воплощенную возможность абсолютного превращения, исток и ни чем не ограниченная возможность быть всем.

Следует заметить, что на дорефлексивной стадии опосредование — столь же «эффективно» для выживания архаического человека, как и рациональный просчет для современного (в силу отказа от первобыт-

---

➲ юноше, «чье телосложение обладало удивительным изяществом... первые признаки тщеславия, вызванного расположением женщин, были едва различимы». Но вот происходит событие, *неизгладимо* повлиявшее на него. Рассказчик этой истории передает о виденной им в Париже вместе с молодым человеком скульптуре юноши, вытаскивающего из ноги занозу. Взгляд, который бросил молодой человек «в зеркало, поставив ногу, чтобы вытереть ее, на скамеечку, напомнил ему о парижской скульптуре; он улыбнулся и сказал мне, какая мысль у него мелькнула. В самом деле, у меня в тот миг мелькнула эта же мысль; но то ли чтобы испытать уверенность его грации, то ли чтобы немного умерить, на пользу ему, его тщеславие, я засмеялся и ответил, что его, кажется, одолевают видения. Он покраснел и поднял ногу еще раз, чтобы меня посрамить; но эта попытка, как легко можно было предвидеть, не удалась. Он смущенно поднимал ногу в третий раз и четвертый. Он поднимал ее еще раз десять — напрасно! Он не был в состоянии воспроизвести то же движение — да что там воспроизвести? В движениях, которые он делал, была такая же доля комизма, что я с трудом удержался от смеха... С того дня, как бы с этого мгновения, в молодом человеке произошла непонятная перемена. Он теперь целыми днями стоял перед зеркалом и лишался одной привлекательной черты за другой. Какая-то невидимая и непонятная сила опутала, казалось, свободную игру его жестов, как железная сеть, и когда прошел год, в нем уже не было ни следа той приятности, что прежде услаждала глаза людей» (Там же. С. 516). Сцена рефлексии, «убивающая» естественность, не случайно разыграна Клейстом на фоне оптических декораций. В первом акте — плоское зеркало, впитывающее в себя жизнь, втягивающее и убивающее непосредственность, которая в нем может появиться лишь как мимолетное видение, вне усилий и подражания. Во втором акте появляется зеркало вогнутое, ударившись о которое чистый свет разума фокусируется в абсолютном (бесконечном), преломляется и возвращается грацией.

ного состояния, с одной стороны, и осознания заката современного, которое с полным основанием может рассматриваться как бесперспективное, если оставаться на принципах классического рационализма отношения к действительности[1], с другой), ибо далекая производная выживания рода задает такую траекторию согласованных с конечной целью действий, что непосредственность кажется насмешкой над причинно-следственной связью, которую связывают исключительно с «наклонной плоскостью» и сталкивающимися шарами. В результате деятельности рефлексии у индивидуализируемых субъектов появляется гораздо больше неожиданных случайных связей, нежели в поведении архаического человека, которое задается жестким схематизмом сохранения рода.

Архаика — это не *количественная сумма звериного и человеческого*, которое отождествляется с *разумностью* нововременного субъекта. Она есть нечто третье, отстоящее от звериного и разумного, являя собой экстерриториальное пространство, находящееся вне прямой линии рефлексии. Именно потому рефлексия встречается сама с собой, так как в прошлом она видит лишь готовые формы настоящего, отражаясь от неизвестного она соединяет настоящее с тем, что *уже было в прошлом гомеомерией настоящего*, что уже пребывало в качестве его праформы, или, как сказал бы Гегель, «история, развертывающаяся перед нами, есть история отыскания мыслью самой себя»[2]. В противоположную сторону, в сторону будущего, она проецирует *иное* в той степени, в какой оно *укладывается в прогресс настоящего* (характерная деталь, в современной форме утопии — компьютерной игре «Цивилизация» — последняя ступень ее развития, после устранения всех препятствий и устройства развитой демократии, не зная, что еще придумать, программисты предлагают совершенствование и развитие знаний). Метафора зеркала оказывается продуктивной в объяснении механизма рефлексии и ее рамок. Призыв же прорваться сквозь амальгаму зеркала[3], посмотреть сквозь него — означает не только уничтожение зеркала, но и *самой возмож-*

---

[1] В актуальной теме исследования границ рациональности Д. Агасси и И. Ч. Джарви обнаруживают элементы рациональности в магических действиях, которые не *предполагая* разумное действие, ведут, тем не менее, к выживанию рода. На этом основании они делают вывод: «Наш основной тезис в этом исследовании может быть сформулирован так: магия рациональна в слабом смысле и нерациональна — в сильном. Это отличает ее от науки, которая рациональна в сильном смысле» (*Agassi J.*, *Jarvie I.* Rationality: The Critical View. Dordrecht, Vartinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 363 (пер. И. Касавина)).

[2] *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. IX. М., 1932. С. 12.

[3] *Gasche R.* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. P. 31.

ности ви́дения в этой системе координат. Но зеркало потому является онтологическим условием существования сознания, что человек обнаруживает себя, лишь смотрясь в другого. Как ни загадочны корни сознания, как ни темны его первые проявления, как ни иррациональны его стратегии, оно каждый раз открывается тому зеркалу, в которое смотрится, в котором обнаруживает себя. Разбив зеркало и заглянув в глубь колодца, каждый раз обнаруживаешь зеркало иное: разбив венецианское, обнаруживаешь стоящее за ним медное или серебряное, разбив начищенное и блестящее медное, увидишь зеркало из полированного камня. Но что стоит за «оптическим» зеркалом, *прямолинейно* отражающем взгляд смотрящегося в него? Имело ли место зеркало в архаические времена — времена первобытности? А если было, то что оно *из себя* представляло? Полагаю, не будет неожиданностью увидеть в изображениях и рисунках древних то же зеркало, в которое всматривался и в котором идентифицировал себя первобытный человек. В нем была особая система отражения и система репрезентации, особый механизм сборки коллективной телесности. Иная рефлексия. И весь вопрос в том, сможем ли мы посмотреться в это зеркало, увидеть в нем и признать себя?

Отражая, любое зеркало *отражает* назойливое любопытство заглянуть за, так как зеркало выступает чертой, пределом, завесой, у которых угасает, получив удовлетворение, агрессия признания и о которые разбивается неискоренимая жажда трансгрессии, но одновременно, посредством возврата к себе, оно укрепляет человека в его актуальности. Той актуальности совершенной линии, которая каждый раз недостижима вне рамок своего зеркала, и в случае подражания юноши античной скульптуре, и в попытке воспроизвести «раскованный и совершенный» дух живописи палеолита (А. Маттис). Каждая эпоха смотрится в свое зеркало. Но каждое новое зеркало, наследуя «блеск» старого, не имеет возможности ни прикоснуться к изнанке (темной стороне) его, ни придать ей какой-либо смысл. В каждой смене зеркал — перверсия: то, что было блеском, становится изнанкой, а один из многочисленных рефлектов прежнего зеркала *становится отчетливым образом последующего*, становится стадией этого зеркала, диктатором настоящего. Итак, очевидно, что любое зеркало — *система искушения и принуждения*. Оно удваивает то, что по природе своей уникально, но удваивает лишь то, что способно претворить в бестелесный и бескровный образ, что способно отразить. Вампиры, как известно, в зеркале не отражаются, ибо зеркало само питается кровью своих создателей.

Ведущее свою родословную от венецианского, на создание которого требовалась ртуть, уносившая здоровье ремесленников, *тем самым*, что символично, жертвовали жизнью *распахивающемуся пространству разума*, зеркало Нового времени настолько заворожило смотрящегося в него человека, что, пожалуй, он не в состоянии увидеть предостережения в мифе о Дионисе, тоже засмотревшемся. Единственное, что определенно не может дать зеркало — это возможность увидеть себя смотрящего, подсмотреть работу, которую делает зеркало с тем, кто в него смотрит. Двуликий Янус — образ Диониса и любого смотрящегося в зеркало — говорит еще и о том, что увидеть себя невозможно. Он вывернутый, но абсолютно зеркальный образ смотрящегося. Как первый, так и второй не способны увидеть себя *со стороны*, расширить границы ви́дения и включить созерцание *в структуру ви́дения*. Рефлексия, отождествляемая лишь с одним типом рациональности, не способна на взгляд со стороны, поэтому не дает возможности увидеть более широкий культурный контекст. Защищена от вторжений других образов себя. Забывает о существовании зеркала Гефеста.

Ресурсы рефлексивного сознания были *выработаны* Кантом и доведены до своей *окончательности* Гегелем. Естественно, что в очерченных границах разума обозначена граница рефлексии: «Рефлексия (*reflexio*) не имеет дела с самими предметами, чтобы получить понятия прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовывать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено»[1]. Она двоится и распадается у Канта на логическую и трансцендентальную рефлексию, различие которых, хотя и существенно для Канта, так как первая «совершенно отвлекается от познавательной способности», а вторая, не отвлекаясь от нее, «содержит основание возможности объективного сравнения представлений друг с другом», и, тем самым, позволяет вскрыть «причину ошибок, кроющуюся в амфиболии этих понятий как источнике ложных основоположений... с достоверностью определяя и отстаивая границы рассудка»[2], тем не менее вписывается в стратегию определения пределов разума, *исходя из самого разума* (его

---

1 *Кант И.* Соч. Т. 3. М., 1964. С. 314.

2 Там же. С. 327.

познавательной способности). Превращение субъективных суждений в объективные происходит, согласно Канту, посредством «рефлексии (*Überlegung*), которая должна предшествовать всякому суждению»[1], что, однако, не отменяет конечной цели рефлексии — самоудостоверения в верности (всеобщности и необходимости) исходных позиций субъекта познания. Отказ от логической интерпретации ее посредством детальной критики позиции Лейбница («так как чувственность была для него лишь способом неясного представления, а не особым источником представлений»[2] — именно его рефлексия названа Кантом логической в противовес локковской эмпирической) и допущение чувственности в качестве одного из источников познания не только не порывают с традицией самопризнания и самоудостоверения, но и дают ей дополнительные основания жизненности — указывают пространство ее полновесного господства. Кантовская трансцендентальная рефлексия позволяет произвести редукцию познания к явлениям, исходя из четкого осознания (отслеживания) субъективных условий познания.

Воспроизведение общих мест — ловушка ритуального консенсуса — не только не приближает нас к кингстонам его системы (точке соприкосновения с бессознательным и архаической формой сознания), но и заставляет двигаться в фарватере его ответов на вопрос, что есть просвещение. Прикасаясь к очевидности и ясности, ради гарантированности которых Кант кладет на алтарь как смутные и неясные представления Лейбница и отказывается исследовать суждения типа: между двумя точками можно провести только одну прямую линию (по всей видимости, между точками настоящего и будущего — линию прогресса и просвещения) в силу невозможности «привести более очевидного признака истинности их, чем тот, который они сами выражают»[3], обнаруживаешь не только зоны умолчания от критического исследования, но и основу (легитимацию) стерилизации пространства, о которой будем говорить дальше. Кант вписывает новую страницу в проект рефлексивного знания, тем более важную, что в исследовании познания она становится необходимой *его составляющей*: *найден новый язык описания единства опыта переживания и его рефлексии в некоем общем им*

---

1 *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 383.

2 *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 321. Данная классификация видов рефлексии была принята Р. Гаше и дополнена им «абсолютной» и «деконструктивистской», которые связываются соответственно с именами Гегеля и Ж. Деррида.

3 *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 314.

обоим пространстве. Что до смутности и неясности ощущений, того, что впоследствии подымет на щит психоанализ, то в них, в истоках неотчетливых и смутных ощущений, в разрывах ясности или в момент ее *ослепительности*, открывается оно — темное архаики. Трансцендентальная философия обнаруживала новые средства описания структур, позволяющие переводить опыт чувственного переживания в интеллигибельные понятия. Но все эти процедуры находятся внутри *разумности и очевидности.*

Кантовское определение места рефлексии и изобретение языка описания ее, несомненно, нашли свое продолжение в немецкой классической философии. Трансцендентальная рефлексия в трудах ее классиков становится абсолютной, теряя потребность в согласовании рассудка с чувственными данными. Наиболее ярким примером этого явилась фигура Фихте. Для него рефлексия была способом объяснить историю становления сознания, восходящего с ее помощью к подлинной жизни, «которая может быть воспроизведена лишь посредством самодеятельности»[1]. Его жажда действия: «я хочу не только *мыслить*. Я хочу *действовать*. У меня лишь одна страсть, лишь одна потребность, лишь одно полное ощущение самого себя, а именно действовать во вне меня»[2], *предполагала опору в разуме*, предполагала наукоучение, предполагала (и тем оправдывала) Французскую революцию и исправление суждений о ней. Фихте претворяет свое недовольство существующим обществом и вытекающим из него сословным неравенством в пафос утверждения свободы. В теоретическом плане эта борьба с предрассудками вылилась в борьбу с догматической философией; он разделяет отказ Канта от интеллектуального созерцания, в процессе которого происходило непосредственное получение истины, предшествующей философии, усилив его: «Та интеллектуальная интуиция, о которой ведет речь наукоучение, относится вовсе не к бытию, а к действованию»[3]. Мыслителя, во всю мощь своей страстной натуры поверившего в «безобидность» свободы «во всех случаях публично пользоваться разумом», недаром обвиняют в излишней прямолинейности, а порой и в безрассудности[4].

---

[1] *Фихте И. Г.* Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 23.

[2] *Fichte I. G.* Briefwechsel. Bd. 2. Leipzig, 1925. S. 409.

[3] *Фихте И. Г.* Избранные произведения. Т. 1. М., 1916. С. 461.

[4] См. подборку мнений различных авторов, квалифицирующих размышления Фихте как «безумные» (*Бур М.*, *Ирлиц Г.* Притязание разума. М., 1978. С. 292).

Рефлексивные процедуры Я, у Фихте это показано, пожалуй, наиболее отчетливо, познают то, что сами же и полагают, не покидая круга сознания.

Шеллинг, который «выходит из рамок традиции, идущей от Канта через Фихте к Гегелю, которая ориентировала философскую рефлексию на общественный прогресс»[1], реабилитируя *органичность* природы и ее *творческий* характер, тем не менее полагает границы рефлексии совпадающими с границами разума. Он «корректирует» понятие рефлексии Фихте, исправляя ее тотальность и самозамкнутость (что не дает фихтевскому Я возможности рефлектировать над природой), замечая, *что* никогда не преодолевается тождество объекта, о котором мыслят, и субъекта, который мыслит, мыслит и одновременно рефлексирует над размышлением. (Впрочем, это существенное противоречие между мыслью и рефлексией над актом этой же мысли остается нерешенным и у Шеллинга.) Над всеми частными рефлексиями, согласно Шеллингу, господствует философская рефлексия. «В ней есть своя система. Ибо истина может быть только одна... Она есть природа, доведенная до высшего сознания, природа в ее ясности и совершенстве»[2]. Важно заметить, он мыслил природу не в ее запредельности разуму, не тайной, не в модусе иного непознанного, но как предпосылку разумности, поскольку даже «мертвая природа — это всего лишь несозревшая разумность», в явлениях которой «имеются проблески того, что свойственно интеллигенции»[3]. Шеллинг взыскует единство человека и природы, находя его в той точке разумности, которая, если осознается (что предполагает отказ от обычного знания), то только с помощью «высшей и последней рефлексии, т.е. той, которая и есть не что иное, как человек или, говоря общо, сводится к тому, что именуется нами разумом»[4]. Отказавшись от господствовавшей тогда теории преформации в отношении естественной природы, Шеллинг, тем не менее, остался верен ей в отношении актов разума — рефлексии. Разум видит в природе эксплицированную развертку своего же становления, зеркальное отражение его истории; природа втягивается в *форму разумности*, не оставляя за границами этой формы того, что могло бы быть названо иной фор-

---

[1] *Бур М., Ирлиц Г.* Притязание разума. М., 1978. С. 184.

[2] *Шеллинг Ф. В. И.* О конструировании в философии // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 21.

[3] *Шеллинг Ф. В. И.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 13.

[4] Там же. С. 13.

мой разумности или формой неразумности, превышающей по тем или иным характеристикам ставшую завершенной форму модернистского проекта. В итоге разум в явлениях (проблесках) природы видит самое себя — экспонированный путь своего становления, готовые формы интеллигибельности.

В природе разум видит лишь ее разумность. *Рефлексивные* процедуры совпадают *с рефлективными* (поистине не случайна повсеместная подмена — вплоть до наших дней — первых вторыми в работах, посвященных проблеме рефлексии), а познание — с самопознанием.

Гегель — словно спокойное русло, в котором крайние искания предшественников претворились в размеренное течение мысли, умиротворяющей противоречия, которые обнаружили в своих исканиях Фихте и Шеллинг. Его система, завершающаяся абсолютным тождеством, обрекается на покой, быть может, потому, что он зашел гораздо дальше — увидел бездну и, испугавшись своего безумия, остаток жизни выстраивал защитные многоярусные заграждения от своего опыта встречи с негативным временем написания «Феноменологии духа»[1]. Его, по всей видимости, устрашила судьба Ницше, который прошел,, как никто другой, дальше путь навстречу *ничто* и, заглянув в изнанку разума, дал волю стихийному. Гегелевское построение системы — это еще и способ ухода от негативного, от истины, которую он сам провозгласил: дух

[1] Как замечает Жан Валь, известный французский неогегельянец, который один из первых обратился к ранним работам Гегеля еще в середине 20-х гг. прошлого века: «…к своему тридцатилетию Гегель прошел через состояние “ипохондрии”. В 1800 г. в одном из писем он упоминает о ночном затмении своей мысли; в 1805, оглядываясь назад, он утверждал, что каждый человек должен пройти через ипохондрию, в которой он чувствовал себя отлученным от мира и от своей органической природы, какими они ему до сих пор представлялись». Таким образом, все дает основание думать, что Гегель познал вечное Нет; и именно в период одиночества во Франкфурте, в этом «несчастном» Франкфурте, Гегель сильнее всего ощутил эту идею. Он был похож на героя Гельдерлина, который видел повсюду только ничто (Hyperion, I), который подобен разорванной веревке (Ibid, III) и который обнаруживает вокруг себя только недостаток и противоречие (*Wahl J.* Le Valheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel. Paris, 1951. P. 17). Ж. Батай развивает этот сюжет, приводя слова Гегеля из его письма к другу, «которому он признается, что в течение двух лет думал, что сходит с ума... В некотором смысле, эта мимолетная фраза обладает, может быть, такой силой, какой нет во всем протяженном крике Кьеркегора». Обдумывая признание Гегеля, Батай пишет: «Воображаю себе, что Гегель дошел до крайности. Он был еще молод и подумал, что сходит с ума. Воображаю себе, что он разрабатывал систему, чтобы избежать этого... Заканчивая, Гегель доходит до *удовлетворения*, поворачивается спиной к крайности. *Терзание умирает в нем*» (Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX в. // сост., пер и коммент. С. Л. Фокина. СПб., 1994. С. 138).

«достигает своей истины, только обретя себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила... только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем»[1], способ сохранить разум и надежность его рефлексивных процедур. Гегель сделал следующий и в этом ряду (от чувственной, эмпирической к логической, а затем трансцендентальной и, наконец, к абсолютной рефлексии) окончательный шаг. Перешел Рубикон. Следующий шаг — уже нисхождение. Забегая вперед, заметим, что последующее движение философской мысли связывает себя с противоположным движением, движением к рефлексии эмпирического субъекта.

Если не быть захваченными вторичными коннотациями термина *reflexio*, то, вернувшись к его первичному значению, можно заметить в абсолютной рефлексии Гегеля способ рассчитаться с очевидностью оптической зеркальности, по схеме которой строилась стратегия познающего субъекта: «Видимость — это то же, что рефлексия; но она рефлексия как непосредственная; для видимости, вошедшей в себя и тем самым отчужденной от своей непосредственности, мы имеем иностранное слово “рефлексия”»[2]. О странности (в немецком языке *Fremdwort* жестче — чуждости) говорит не только иностранное слово — диковинка, новизна, не захваченность контекстом, — которое тем эффективней (точнее и определеннее) означает новую область, чем страннее и уже его смысл (в силу того, что оно не несет богатства ассоциаций родного языка, неотчуждаемых от обыденных значений), но и то обстоятельство, что Гегель *счел необходимым* обратить внимание на его *иностранность*, но не применил к нему излюбленный прием раскрытия внутренней игры смысла слова, потенциал которого очевиден. По сути дела «видимость, вошедшая в себя», — это зеркало, которое смотрится в себя, отчуждается от себя, но… остается внутри него же, не прорывается к иному. Эта невозможность прийти к иному обнаруживается в феномене разорванного, несчастного сознания. На то, что спекулятивная рефлексия Гегеля строится по зеркальному принципу, обратил внимание М. Хайдеггер: в «схватывание противоположного ...входит схватывание взаимного отсвечивания противоположностей друг в друге, в качестве чего выступает антитезис, действие которого изображено в “Логике сущности” (т.е. в логике рефлексии). От этого саморефлектирующего отсвечива-

---

1 *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 16.

2 *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971. С. 18.

ния, т.е. зеркального отражения, спекуляция (*speculum* — зеркало) получает свое достаточное определение»[1]. Зеркало, смотрящееся в зеркало, видит бесконечность, абсолютную непроявленность или, как сказал бы Гегель, представляет собой «движение от ничто к ничто»[2]. От избытка «ничтожности» (*Nichtigkeit*) происходит отрицание того основания, которое за этим «ничто», за кантовскими «очевидными признаками истинности», за абсолютным тождеством Фихте и единством Шеллинга скрываются социально верифицируемые принципы буржуазного общества, или иначе — модернистского проекта. На подоснову «очевидности», надо признать, четко указали ориентированные на критику существующего (доставшегося им) порядка основоположники марксизма: «рефлектирующие индивиды» полагают, что «в рефлексии и посредством нее они возвысились надо всем, тогда как в действительности они никогда не возвышаются над рефлексией»[3]. Но и марксистская апелляция

---

[1] *Хайдеггер М.* Гегель и греки // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 383.

[2] *Хайдеггер М.* Гегель и греки // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 19. В открывающемся горизонте оптической метафоры несколько иначе прочитывается частота употребления таких понятий, как «видимость», «наличность», «являют себя» и др., а также смещается понимание или, по крайней мере, прочерчивается канва для визуализации не только таких выражений, как отмеченное «движение от ничто к ничто», но и: «рефлектированные же определения имеют форму в-себе-и-для-себя бытия» или «рефлексия есть остающийся внутри себя процесс определения. В ней сущность не выходит вовне себя; различия всецело *положены*, приняты обратно в сущность». Уместно вспомнить как «первичные», так и «вторичные» значения слова «рефлексия», которые своеобразно *преломляются* у Гегеля, *представляющего ее как объективный процесс*. Трудно не обратить внимание, что отслеживание оптических метафор в классических текстах не может обойтись без использования *их же* в своем анализе. По-видимому, укорененность их в философском языке такова, что удалить их безболезненно для передачи смысла, сопрягающегося с нормами *пред- и настоящей эпохи*, вряд ли возможно. Для этого потребуется иной язык и иные формы реагирования на задевающие человека процессы, которые неизбежно войдут в конфронтацию (что в принципе и происходит, например, в революционно ангажированной теории шизоанализа) с тотализацией визуальных средств информации и коммуникации. Непосредственность становится непосредственностью в себе не в силу недостаточности рефлексивных усилий, но, напротив, в силу *тотальности существующего посредника и визуализатора* «видеоряда», поставляемого ежесуточно. Тактильно-обонятельный и аудиовизуальный опыт *участника событий* перепоручается «рецепторам» коллективного тела — видеокамерам и журналистам. Непосредственность сегодня выступает в форме симуляции непосредственности, что, как никогда, проблематизирует идентификацию и самоидентификацию, т.е. требует нового зеркала, в котором *человек обретет достойную его видимость*, позволяющую ему физически и психологически выжить в современном мире.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 257.

к первобытному равенству, густо замешанная на идеалах Ж.-Ж. Руссо, отрицает возможность/необходимость равенства в ритуале жертвоприношения, в мистерии — в ужасном.

Рефлексия в немецком идеализме оказывается внутри тождества мышления и бытия; она — словно знак тождества (две параллельные, указывающие границы направления луча от одного к другому), которым определена и замкнута. Выйти из него: встретить себя в жертвующем, в торжествующем, в безумном, — значит положить опыт безумия в основание мысли, расширить зону рефлексии, уйти от совершенности системы и завершенности истории, что значит еще *признать нашей* не только «нашу эру», но и то, что было до. Родство с мифологическими героями и первопредками через жертву творящих мир, до недавнего времени основательно забываемое (ни дарвиновское признание биологического предка, ни фрейдовское вменение ответственности за коллективное убийство отца не меняют сути дела и оставляют закрытыми зоны экзистенциального проживания торжества и возвышенности основного мифа — космоустроительной жертвы), торжественно удостоверяется признанием их в качестве носителей праведности и подлинности опыта: не стыд и горечь за их неразумие, а гордое признание причастности к ним. В письме А. Кожеву Ж. Батай, делясь своими творческими планами, говорит о том, что: он будет разрабатывать то, что Гегель «не знал или чем он пренебрег (доисторические времена, современность, грядущее и т.д.). Не думайте, что я хотел бы посмеяться над принципом совы, ибо он, как никогда раньше, кажется непреложным (я имею в виду возможность, может быть, даже неотвратимость финальной катастрофы); нет, речь идет о том, чтобы в основание или конец гегелевской мысли положить опыт безумия»[1]. Упрек в незнании и пренебрежении доисторическими временами имел реальную почву. В своих лекциях по эстетике, касаясь истории поэзии, Гегель говорит о народной поэзии, которую «можно сравнить с особенностью первобытного эпоса под тем углом зрения, что поэт как субъект не выделяется, а теряется в своем предмете... в котором еще не проснулась самостоятельная рефлексия и творчество... Народы, которые не доходят до эпопеи и драматических произведений, в большинстве представляют собою полудикие варварские нации с неусовершенствованным строем, охваченные мятежами, с зыбкой судьбой... Что представляется восхитительным фантазии одного народа,

[1] Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX в. С. 333.

может другому представиться безвкусным, зловещим, противным. Так, например, есть народная песня, повествующая об истории одной женщины, замурованной по приказанию мужа; в результате ее просьб она добивается лишь одного — ей представляются открытые дыры для ее грудей, чтобы кормить ребенка, и женщина живет до тех пор, пока ребенок не перестанет нуждаться в материнском молоке. То варварская зловещая картина. Так же разбой, смелые и просто дикие подвиги отдельных лиц сами по себе не заключают в себе ничего, чему бы чужие, более образованные народы могли сочувствовать. Итак, народные песни... слишком чужды общечеловеческого»[1]. Диагноз *образованным народам* — «скорбное бесчувствие» к архаическому опыту — поставлен Гегелем на *основании очевидности*, без кропотливого и в других случаях (случаях разума) неизменно добросовестного обоснования. Если *история* Гегеля «есть история отыскания мыслью самой себя», то его усилия мысли *прогрессивны*, тогда как на повестке дня все более оказывается актуальным опыт трансгрессии, опыт работы на границах мысли и чувства (сочувствия). Условием превращения идеалов мыслителя, уповающего на устройство общества по законам разума, тем самым полагающим их общечеловеческими ценностями, выступает рефлексия.

Под «доисторическими временами», полагаю, Гегелем подразумевался опыт жертвоприношения, который *объединяет и фиксирует единство* на ином — нерефлексивном — основании, единство в ритме чередования страха перед неизвестностью и ощущения полной безопасности в постжертвенный период перед лицом враждебных стихий. Допустить в поле рефлексии опыт в своем экзистенциальном качестве, признать его своим опытом — это значит открыть границы разума внерефлексивному, занять позицию, исходя из которой можно увидеть не только то, что отражается в принятой системе зеркал, но и то, каким образом устроена сама *система зеркал*, и, следовательно, увидеть механизм рефлексии, преломляющий естественный *луч* света разума в целенаправленное признание *естественности*: исходных позиций самого же разума. Эта позиция может оказаться в точке на границе еще не мыслимого, либо на границе уже повсеместно *осуществляющейся*, но не схватываемой метафизикой представления постсовременности[2].

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XIV. М., 1958. С. 392.

[2] В не потерявшей актуальность статье, проводящей различие между классическим типом философии и современным — неклассическим — делается вывод о специфике первого, который совпадает с результатами проведенного анализа: «В классической ➲

Несомненно представляет интерес противостояние Ю. Хабермаса тем, кого он называет неоконсерваторами. Ж.-М. Хеймоне замечает по этому поводу: «То, что разум выступает фактором общественной дезинтеграции, вызвано главным образом тем, что он изгоняет из жизни архаические силы, которые извечно были закваской и оплотом общества. Вот почему сообщение прямого типа ищет свою среду в останках этих сил, раскрытых психоанализом в сновидениях, а этнологией — в первобытном мышлении»[1]. Странная мысль, выворачивающая наизнанку *общепринятость*, предстает перед нами — отказать разуму в основании консенсуса, тому разуму, который уравнял всех людей «по природе», разуму, на который уповают по сей день, пытаясь сбалансировать интересы, построить цивилизованные отношения и установить мировой порядок на основе прав и свобод *каждой* личности. Разум утилитаризирует и стерилизует пространство современности. Геометрично расчерченный рефлексивными актами он гомогенен в осуществленном виде — социальном, экономическом и информационном пространстве. С другой стороны, разрушаются столь же шривычные фигуры мысли, предполагающие в первобытном сознании четкость демаркационной линии между «мы» и «они», между людьми и нелюдьми (врагами), а также очевидное разнообразие ритуалов и культов провоцирует заключение (которого не избежал, как мы помним, даже Гегель) о невсеобщем характере архаической культуры.

Если в отношении рациональности стало общим местом говорить о различных типах и формах рациональности: «Современная философ-

---

➲ буржуазной философии процесс самосознания (рефлексии) имел в виду либо открытие определенных данных "внутреннего опыта" (психологических факторов), либо выявление всеобщих структур сознания как деятельности (его априорных форм), а через них — всеобщих форм бытия, его онтологических структур. Рефлексия никогда не мыслилась здесь как способ усмотрения особого рода внутреннего бытия.. Феноменология, психоанализ и особенно экзистенциалистические доктрины рассматривают рефлексию как самодовлеющий и ни над чем не надстраивающийся род внутреннего действия, благодаря которому само сознание открывается себе в качестве особого бытия и которое может концептуализироваться поэтому лишь в новых вариантах онтологии» (*Мамардашвили М. К.*, *Соловьев Э. Ю.*, *Швырев В. С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире (Философия и наука) / редкол. Л. Н. Митрохин, Э. Г. Юдин, Н. С. Юлина. М., 1972. С. 71—72). Исходя из констатации кризиса современной культуры, они делают вывод, что для его разрешения требуется «иная теории сознания и его отношения к бытию, чем та, которая задается конструкцией "универсального рефлексивного сознания", унаследованной от классики» (Там же. С. 80).

[1] *Хеймоне Ж.-М.* Хабермас и Батай // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. С. 204.

ская мысль все более склоняется к убеждению в многообразии форм рациональности, их исторической обусловленности, определяемой в значительной мере личностью мыслителя и особенностью эпохи, настаивает на расширении границ “классической” доктрины, с позиций которой невозможно понять и объяснить многие культурные феномены ранних цивилизаций, а тем более их сохраняющееся влияние на всю последующую культуру»[1], то в отношении рефлексии дело обстоит иначе, так как она по-прежнему отождествляется с рациональностью *определенного* — а именно классического типа. Но предположив обоснованным существование качественно разнородных типов рациональности, спросим себя, как, в таком случае, обстоит дело с рефлексией? Остается ли она неизменной в различных типах рациональности либо она также приобретает свое качественное отличие? Предположив последнее, нам не остается ничего иного, как попытаться «показать» ее специфику, когда она *касается истоков сознания и границ своего и чужого в истории сознания.* В исполнении задуманного нам поможет идея многообразия зеркал (говорящая о различных способах конструирования своего образа в мире и способах задания онтологии этого мира), в которых отражался человек на протяжении своей истории. Рефлексия неклассического типа структурно совпадает с рефлексией топологии архаического пространства в том, что она отказывается от прямолинейности и стерильности оптико-центристской метафоры, беря в советчики зеркальце «кривое», которое не подтверждает известное, но приоткрывает неизвестное себе состояние.

§ 8. БИНАРНЫЙ АРХЕТИП В КУЛЬТУРЕ

Одной из существенных интенций современного культурно-исторического мышления следует признать критику классической постановки проблемы рациональности. Важнейшим элементом последней является логика бинарных (структурных) оппозиций, согласно которой — в самых разнообразных вариантах — «выстраиваются» основные элементы европейской философии и культуры.

Критика «бинарной логики» действительно стала сегодня чрезвычайно популярной. Причины этой критики лежат на поверхности: «слом

---

[1] *Новиков А. А.* Рациональность в ее истоках и утратах // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 49.

письма», переживаемый европейской культурой на рубеже веков, предполагает переосмысление традиционных контекстов проблемы рациональности, в том числе и идеи «бивалентного», «дуального» мышления.

Тем не менее проблема остается. Вряд ли можно отрицать тот факт, что европейский проект мыслительного дискурса представляет собой исторически сложившийся (и состоявшийся) прецедент рассуждений дихотомического типа, который присутствует в любом типе рациональности, какую бы историческую эпоху европейской философии и культуры мы ни взяли бы. Дело заключается не в отрицательных или же положительных оценках данного феномена. Смысл проблемы лежит, скорее всего, за пределами априорных нравственно-эстетических оценок (а тем более оценок «идеологических»), которые сами по себе возможны только в качестве вывода из последовательного анализа существа проблемы. Функционирование идеи бинарности в европейской культуре следует зафиксировать как факт, требующий своего объяснения и философской интерпретации.

Еще в конце XIX в. А. Кемпе, известный специалист по символической логике, писал, что «человеку свойственно мыслить в терминах диадных отношений: мы обычно разбиваем триадное отношение на пару диад. Эта склонность бывает столь сильно выраженной, что кое-кто, возможно, станет возражать, будто триадное отношение есть пара диад. Столь же логичным было бы утверждение, что диадные отношения суть триады, содержащие нулевой член»[1]. Вся совокупность проблем, возникающих в настоящее время перед логикой, подтверждает этот тезис, поскольку универсальные проекты создания альтернативных логических систем (нечеткие, бесконечнозначные логики и т.п.) исходят из неявного допущения того факта, что двузначная логика лежит в основании культуры и познания, и дело заключается в том, чтобы расширить представления человека о смысле классических логических процедур, избавить его от «компьютерного» дуально-двойственного сознания, поскольку «мыслительные процессы относятся к классу нелинейных процессов, характеризующихся громадной сложностью, многофазностью протекания, разнонаправленностью; стохастичностью и противоречивостью»[2].

---

[1] *Kempe A. B.* On the Relation between the Logical and the Geometrical Theory of Points // Proceeding of the London Math. Society. Vol. 21. London, 1890. P. 196.

[2] *Шилков Ю. М.* Гносеологические основы мыслительной деятельности. СПб., 1992. С. 84.

Этнографический материал, который можно анализировать как с точки зрения исторического обзора, так и в современном семиотическом прочтении, показывает, что структурирование онтологии внешнего мира по методу оппозиций присуще архаическому обществу изначально, причем дихотомический (бинарный) анализ оказывается одновременно весьма существенным эвристическим средством на пути познания закономерностей развития данного общества.

По мнению В. Тэрнера, бинарные оппозиции в архаической культуре служат для «установления отношений двух символических средств, чьи явные противоположные качества или количества предполагают, в понятиях ассоциативных правил культуры, семантическую оппозицию»[1]. Многочисленные примеры, которые приводятся автором в подтверждение своей позиции, доказывают, что архитектоника движения знания и поведения членов коллектива в архаическом обществе вполне может быть «измерена» с помощью бинарной логики. Интересно, что сам В. Тэрнер не считает бинарный анализ универсальным средством. Для него более приемлемым оказывается трехчленная классификация оппозиций, которая строится по типу сформулированной выше идеи А. Кемпе. Универсальность трехчленной классификации связывается им с символикой белого, красного и черного цветов во всех оттенках их сочетания, контрастирования, мистериального символизма. Сама же идея оппозиций, по В. Тэрнеру, имеет смысл тогда, когда рассматривается некоторая «текучая» парадигма бинарности: конкретные оппозиции строятся на принципе различного сочетания их между собой (от абсолютной асимметрии типа $A>B$ и $A<B$ до антитетического, амбивалентного построения)[2]. Последняя мысль имеет особое значение, поскольку здесь в неявной форме утверждается идея полифоничности, многоуровневости форм разрешения дилемм и дихотомий бинарного выбора.

Согласно К. Леви-Строссу, создателю концепции структурной антропологии, чья позиция является акцентированно «бинаристской» (за что в свое время он подвергался острой критике со стороны Ж. Деррида), последовательный анализ мифологии индейских племен выявляет механизм мифологической логики, причем эти механизмы получают качественную определенность как бинарные оппозиции типа «левый/

---

1 *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1984. С. 37.

2 Там же. С. 25—38.

правый», «высокий/низкий»[1]. Метод бинарных оппозиций, являясь важной чертой методологии К. Леви-Стросса, опирается на конкретные этнографические изыскания. Не удовлетворяясь классическими антиномиями философского знания, он полагает, что осмысление в терминах бинарных оппозиций биологических детерминант (различий) является важной стороной процесса перехода от природы к культуре.

Можно сказать, что мифологические символы европейской культуры («Гибель богов», «Эдип», «Икар» и т.п.) «работают» в строго фиксированной сетке антиномического дискурса, определяемого архетипом тотального, фаталистического, разорванного сознания. Это, в частности, хорошо видно на примере мифологических героев-полубогов, когда, например, совершеннейший, «наибыстрейший» из людей оказывается смертным (Ахиллес), а страдание бога означает одновременно спасение, жизнь и радость для человечества (Прометей).

Этнографическая парадигма определяет первоначальный — необходимый, но недостаточный — абрис бинарного архетипа. Понятно, что вопросы антиномического рода свойственны не только европейской традиции. Известно, например, что проблемы, очень сходные с теми, которые впоследствии ставил Зенон Элейский, имели место в древнекитайской культуре. Символика Инь и Янь и все основные аспекты ее интерпретации китайской «Книгой перемен» насыщены антиномической проблематикой. Фундаментальную связь явлений, которая описывается признаками, исключающими друг друга, вполне можно считать в этой традиции антиномической. Принцип антиномического описания издревле использовался школами индуизма и буддизма. Так, согласно буддийской логике, об одном и том же предмете могут быть высказаны два противоположных суждения, причем оба они считаются истинными (т.е. должны приниматься за таковые). Рассуждая в общем плане, можно сказать, что различные варианты бинарного дискурса (отличающиеся, в основном, по формам возможного синтеза противоположностей) присущи духовному опыту человечества в целом, причем европейская традиция выражает этот опыт в наибольшей степени.

«Оправдание» идеи архетипической природы, идеи бинарности, можно найти в области, казалось бы, совершенно не связанной с идеей напряженного антиномизма. Имеется в виду широко известный в фольклорных и мифологических текстах и сказаниях сюжет близнечества.

---

[1] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 5—28.

Изучение этой темы имеет большую традицию, причем последовательно говорится о том, что близнечество представляет собой весьма парадоксальную ситуацию, при которой, с одной стороны, два человеческих существа, т.е. физически двойственные, одновременно являют собой пример единой духовно-душевной структуры; с другой стороны, мистическое единство близнецов проявляется в их эмпирической двойственности. Логика отношений внутри близнецовой пары строится по формуле «2 = 1» («2 ⟶ 1»). Один из самых известных сюжетов Ветхого Завета основан на разработке этой же темы: дружба-вражда Исава и Иакова (сыновей Исаака и внуков Авраама) становится основой для интерпретации целого спектра событий, связанных с родословием Израиля, проблемой первородства и др. (Быт. 25—33). В частности, Авраам, выделяя отца близнецов Исаака, нарушил традиционный порядок наследования, согласно которому все сыновья патриарха имели право претендовать на наследства (Быт. 25; 5—6). Это привело к целой веренице событий, обманов и несчастий в судьбе братьев-близнецов, закончившихся в конечном счете их примирением.

Архетипический подтекст близнецовой ситуации всесторонне исследован этнологами и философами структуралистского направления. Показательно, что взгляд современного европейского человека, видящего в факте рождения близнецов некий положительный эмоциональный феномен, «чудо природы», серьезным образом отличается от пессимистического отношения к близнечной ситуации в архаическом обществе. В ритуалах некоторых африканских племен подчеркивается одновременно наличие в близнечной ситуации как аспекта равенства, так и аспекта противоположности. Разрешение этой дилеммы часто связывается с необходимостью придания близнецов смерти, причем «в близнечных обрядах мы встречаемся, по сути, с приручением тех диких импульсов — сексуальных и агрессивных, — которые... присущи людям наравне с животными... Каждая оппозиция преодолевается во вновь обретенном единстве, в том единстве, которое помимо прочего укрепляется теми же самыми силами, что угрожают ему»[1]. Ситуация близнечества трактуется как ситуация «тайны и абсурда», т.е. «код» близнецов интерпретируется в качестве выражения дуальной, бинарной организации — в полном противоречии с «очевидным» единством-тождеством внутри близнецовой пары.

[1] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. С. 168.

Проблема близнецов как «друзей-врагов» является и проблемой классической европейской культуры. Как показывает Ч. Сегре на примере «Песни об Ами и Амиле», сравнивая изложение этого сюжета у Боккаччо и в фольклорных текстах, основная интрига его почти с математической точностью может быть выведена из формулы «2 ⟶ 1». Ами и Амиль являются своеобразными «сверхъестественными» («метафизическими») близнецами, поскольку рождены они от разных родителей, хотя в одну и ту же ночь[1]. Дружба и взаимная передача обязанностей, любовь и испытание ненавистью, весь комплекс мотивов, подвигающий поступками близнецов, говорит о том, что преобладающим императивом их поведения является архетип бинарности.

С точки зрения современной психологии и педагогической практики все известные данные о близнечном эффекте демонстрируют следующую закономерность: проблема, которая кажется достаточно простой, оказывается на самом деле чрезвычайно сложной, запутанной, противоречивой[2]. Внутренняя антиномичность, присущая парадоксу близнечной ситуации, как представляется, является общей закономерностью развития европейской культуры. Можно предположить, что в рамках европейской культуры основные ее элементы (философия, религия, искусство, наука и др.) выступают в качестве своеобразных «онтологических» («метафизических») близнецов. При всей схожести традиционно фиксируемых в них архетипических элементов внутренние параметры этих областей культуры принципиальным образом различаются между собой. «Онтологическими близнецами» могут выступать не только синхронически и диахронически сопряженные между собой сферы единой культуры (например, русской или западноевропейской), но и культурно-исторические образования различных (или же принимаемых за различные) ориентаций. Феномен «онтологического близнечества» проявляется, в частности, в традиции «двойничества», так характерной для европейской культуры. Воплощением последней — при всей несхожести культурно-исторических перспектив и временных рамок — могут служить диалоговая форма платоновских текстов, метод «Да и Нет» П. Абеляра, тема двойников в творчестве Ф. М. Достоевского, М. М. Бахтина и М. Бубера, идея «зеркала» в психоаналитической концепции Ж. Ла-

---

1 *Сегре Ч.* Две истории о друзьях-«близнецах»: к вопросу об определении мотива // Мировое дерево. 1992. № 1. С. 20—27.

2 *Ramachandran V. S.* Twins, Split Identity // Consciousness and the Physical World. Oxford ; N. Y., 1980. P. 139—163.

кана или, допустим, «мистическая» связь, существующая между, европейским и русским самосознанием. Трагизм близнечной ситуации выражает не просто парадоксальность развития, эволюции культурно-исторических типов рациональности, но и конкретные парадоксы истории культуры.

Из практики психологической науки известно, что необходимой характеристикой здорового человеческого мышления является способность осознавать антитетически заостренную ситуацию не как ситуацию разлома, распада, но как нормальную, а следовательно, преодолимую. Напротив, уже начальными характеристиками психического расстройства следует считать неспособность мыслить антиномию как потенциально разрешаемую, утерю человеком способности к анализу и синтезу[1]. По мнению одного из крупнейших отечественных специалистов по проблеме шизофрении, основным — кардинальнейшим — проявлением последней «является антагонистический синдром, выражаемый, в частности ...атактическим (т.е. разорванным. — *М. У.*) мышлением»[2]. Существенным признаком шизофрении можно считать также неспособность больного соизмерять свою точку зрения с противоположной, а также с конкретным действием («умею мыслить, но не умею действовать» — так сами больные зачастую воспринимают данную ситуацию). Доказано, что основным нарушением психики при шизофрении является наличие неустранимой противоречивости, несовместимости, проявляющихся в качестве стержневого расстройства во всех психических проявлениях больного[3].

Обзор публикаций по клинике и нозологии шизофрении, имеющихся в зарубежной литературе, показывает, что медицинский аспект проблемы является одним из самых сложных и малоизученных в психопатологии. Объем исследований, нарастающий с каждым годом, а также их направленность свидетельствуют, что клинический диагноз этого вида психического расстройства по-прежнему является одной из загадок психологической науки[4].

---

1 *Рубинштейн С. Л.* О мышлении и путях его исследования. М., 1956; *Зейгарник Б. В.* Патопсихология. М., 1976. С. 148—159; *Афонин В. П.* Категориальная структура мышления и следствия ее нарушения : дис. канд. филос. наук. Л., 1970.

2 *Случевский И. Ф.* О шизофрении // Шизофрения: Вопросы нозологии, патогенеза, клиники и анатомии / отв. ред. И. Ф. Случевский. М., 1962. С. 145.

3 *Коченов М. М., Николаева В. В.* Мотивация при шизофрении. М., 1978. С. 5—9.

4 См.: Pascal: Bibliographie Internationale. — [International bibliography]: 1992—1994.

Следует заметить, что бидоминирующее, «амбивалентное» сознание, свойственное европейской культуре, нельзя отождествлять с синдромом атактического мышления при шизофрении. Феномен противоречивости далеко не всегда несет в себе деструктивное, разрушительное начало: он нередко свойствен и нравственному миру людей, склонных к моральным размышлениям и самоанализу. Более того, феномен диалогического мышления (и это нужно особо подчеркнуть) является стержнем «нормально» амбивалентной личности, поскольку, как говорил М. М. Бахтин, «все сводится к диалогу... Один голос ничего не разрешает. Два голоса — минимум жизни, минимум бытия»[1].

Тем не менее в культуре не бывает ничего случайного. Бурное развитие психоаналитической теории и практики, начиная с первых десятилетий XX в., со всей остротой поставило вопрос о критериях нормальности человеческой психики. Антиномия личности и сверхличностных сил, с одной стороны, антитетика сознательного и бессознательного в человеке, с другой — создают, как полагает Е. М. Мелетинский, предпосылки для «кафкианской мифологии социального отчуждения... "Мифологизируются" не только и не столько внешние, сверхличностные силы, как таковые, и не сам по себе индивид, а отношения между ними»[2].

«Антиномический взгляд» на вещи позволяет, например, зафиксировать следующий любопытный феномен. Большинство крупнейших психологов и философов XX в. начинали свой творческий путь с исследования проблем психопатологии. Даже если не учитывать очевидные примеры такого рода (З. Фрейд, К. Г. Юнг и др.), то бросается в глаза, что К. Ясперс, например, начиная с 1920-х гг. публикует серьезные психопатологические исследования, важными разделами которых являются главы о шизофрении[3]. Не обошел вниманием эту проблему Ж.-П. Сартр, начинающий свою раннюю работу «Воображение» систематическим анализом неврозов и психических патологий[4]. Показательны также названия работ М. Фуко, написанные им в начальный период творчества

---

[1] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 434. Подробный анализ теории амбивалентной личности см.: *Михеева И. Н.* Амбивалентность личности. Морально-психологический аспект. М., 1991.

[2] *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 352.

[3] *Jaspers K.* Gesamelte Schriften zum Psychopathologie. London ; Paris ; Tokyo, etc., 1952; Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1959.

[4] *Сартр Ж.-П.* Воображение (Рукопись) / пер. с франц. В. Г. Соколова. С. 5—28.

(«Психическая болезнь и личность», 1954 г.; «Безумие и неразумие: история безумия в классический век», 1961 г.; «Рождение клиники: археология взгляда медика», 1963 г. и др.). Не только содержание этих книг, но и сама антитетическая формулировка заголовков свидетельствуют о многом. Многочисленные примеры, которые можно было бы здесь привести, однозначно говорят о глубоком «проживании» болезни разорванного сознания в философии и психологии XX в., причем речь идет о сознательном переложении клинического синдрома, свойственного болезни личности, на самые широкие горизонты европейской культуры. Речь идет также и о фиксации процессуальной «болезни к смерти» в скрепах которой, как и предсказывал С. Кьеркегор, оказалось самосознание европейского человека.

Укорененность шизофренического эффекта в европейской культуре выразилась, в частности, в возникновении феноменологической психиатрии, одним из основателей которой был К. Ясперс. В поле ее рассмотрения оказались все основные бинарные структуры психологического характера (психоз — невроз, эндогенное — экзогенное, органическое — функциональное и др.). Было установлено, что главным отличием шизофрении от других психических заболеваний является то, что при ней фиксируются патологии, представляющие собой нечто большее, чем просто невроз. Со времени исследований психолога Э. Блейера (именно он ввел термин «шизофрения», т.е. расщепление, раскол личности, в психиатрию) о данной патологии стали говорить не просто как о болезни, но как о специфическом «шизофренном» типе поведения и образе действия[1]. По К. Ясперсу, получалось, что шизофрения предполагает особый способ отношения к миру, который можно постигнуть только с помощью аппарата феноменологического анализа. Причем мир «шизофренического переживания» оказывается весьма сходным с миром хайдеггеровского Dasein[2].

Тем не менее с начала 20-х гг., когда Ясперс опубликовал первую крупную работу по этой теме, он уделял внимание и «традиционному» ее аспекту — исследованию соотношения творческого гения и шизофренического синдрома. Так, в качестве знаменитых «шизофреников» он избрал Стринберга, Ван Гога, Гельдерлина и Сведенборга.

---

[1] *Ткаченко А. А.* Карл Ясперс и феноменологический поворот в психиатрии // Логос. 1992. № 3. С. 136—145.

[2] *Jaspers K.* 1) Die phanomenologische. Forschungsrichtung in der Psychopathologie. Berlin, 1939. S. 314—328; 2) Общая психопатология // Логос. 1994. № 5. С. 42—87.

По той же стезе шло творчество К. Г. Юнга, уделившего особое внимание данной теме (его докторская диссертация 1902 г. носила знаменательное название «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов»»). Представляется, что точка зрения Юнга по этому вопросу является наиболее спокойной, аргументированной и уравновешенной. Прекрасно осознавая тот факт, что безумие мировых войн является закономерным следствием развития европейской цивилизации, культа технического тоталитаризма и кризиса символического сознания[1], он уделял особое внимание феномену нового европейского искусства и наиболее ярким его представителям. Вот его показательное замечание по поводу творчества Дж. Джойса. «Мне самому никогда не пришло бы в голову, — пишет Юнг, — относиться к автору "Улисса" как к шизофренику. В любом случае такое отношение не является продуктивным... "Улисс" — такой же продукт больного воображения, как и все современное искусство. Он является в полнейшем смысле "кубистским", поскольку растворяет образ действительности в необозримо сложной картине, основной тон которой — меланхолия абстрактной предметности... Все это, конечно, очень похоже на то, что мы наблюдаем при шизофрении»[2]. По поводу творчества П. Пикассо Юнг замечает следующее: «...психологическая проблематика, выраженная в картинах Пикассо, аналогична той, что я встречал у своих пациентов... Картины оставляют зрителя холодным или производят на него пугающее впечатление из-за парадоксальной, захватывающей дух и гротескной бесцеремонности. Пикассо принадлежит к этому (т.е. шизофреническому. — *М. У.*) психическому типу»[3].

Психописьмо (вариантом и одновременно преемником которого можно считать шизописьмо) часто служит модулятором внутреннего напряжения разворачивающегося в ткани художественного произведения действия. Примером такого «внутреннего почерка» может служить ряд произведений М. А. Булгакова (пьеса «Бег», набросок «Великий канцлер», роман «Мастер и Маргарита»). В 6-й главе своего романа (со знаменательным заголовком «Шизофрения, как было сказано») автор представляет обращение шизофренической ситуации, когда истинный смысл слов Ивана Бездомного (истинный в прямом

---

[1] *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991. С. 17—18.

[2] *Юнг К. Г.* «Улисс»: Монолог // *Юнг К. Г.* Собр. соч. В 19 т. Т. 15. М., 1992. С. 166—167.

[3] *Юнг К. Г.* Пикассо // *Юнг К. Г.* Собр. соч. В 19 т. Т. 15. М., 1992. С. 195—196.

значении этого слова) воспринимается окружающими как бред. Поэтому диалог героя с врачом (с точки зрения читателя) сводится к тому, что диагноз шизофрении ставится не по смыслу слов испытуемого, а исключительно по порядку его действования. Причем в этом ракурсе даже вполне понятные в «нормальной» ситуации словосочетания приобретают вид шизофренического бреда («У Грибоедова», «поспешили в ресторан к Грибоедову», «ах да, да нет»)[1]. В 11-й главе с не менее характерным заголовком «Раздвоение Ивана» ситуация абсурда доходит до своего апофеоза, поскольку в добавок к шизописьму вступает в свои права письмо автоматическое, которое не в силах выразить простейшую мысль героя. Например: «Заявление. Вчера вечером я пришел с покойным М. А. Берлиозом на Патриаршие пруды...» Или: «…с М. А. Берлиозом, впоследствии покойным»; «Берлиозом, который попал под трамвай… не композитором». В конце концов «Иван все зачеркнул и решил начать сразу с чего-то очень сильного, чтобы немедленно привлечь внимание читающего, и написал, что кот садился в трамвай»[2].

Высокая трагедия булгаковского романа, помимо огромного напряжения полифонических смыслов, несет в себе удивительно точный анализ смысла шизоситуации в культуре, когда исповедальное слово героя (это касается не только поэта Бездомного) «срывается» в бред, и эта граница оказывается непреодолимой: человек так и не может проговорить сокровенное, тайное. Попытка спрятаться за «честное» слово проповеди приводит к срыву, внешние атрибуты которого вполне вписываются в клинический диагноз шизофрении.

Шизоаналитический синдром вводит нас в поле притяжения амбивалентного сознания как архетипического свойства культуры. «Шизоэффект» прочно укоренился в различных пластах европейского самосознания, причем выйти за его пределы оказывается чрезвычайно трудно. В этой ситуации у человека есть три основные возможности. Во-первых, можно обратиться к внешнему авторитету, что означает акт полного самоотречения. Во-вторых, за человеком сохраняется право выступать в качестве такого авторитета для самого себя. Это кьеркегоровское «или — или» чаще всего разрешается в третьем пути, а именно в антиномическом выборе без выбора. Человек организует свою жизнь

---

1 *Булгаков М. А.* Мастер и Маргарита. СПб., 1993. С. 210—217.

2 Там же. С. 252—255.

в ауре компромиссных ценностей и, следовательно, живет в ситуации актуальной самопротиворечивости. Пересмотр же жизненных ориентаций и уход в зону одной из полярностей всегда грозит вылиться в жест шизофренического философствования. Абсолютный авторитаризм является одним из вариантов такого ухода.

Возникновение культуры постмодерна, по-видимому, связано не только с продолжающейся имитацией «конца истории» и «смерти Бога», но и с глубоким переживанием нарастающей «шизофреничности» социального бытия. Основные интенции постмодернистской ситуации чаще всего определяются в качестве прямой альтернативы классическому типу культуры, особенно это относится к интерпретации философии постмодернизма. Если для собственно культурологических идей и для художественного творчества связь с традицией начала века (модернизм) достаточно очевидна, то философия постмодерна чаще всего воспринимается как ясное и несомненное отрицание всех и всяческих традиций, включая сюда и «неклассическое» знание начала века. Это принципиальная установка, а не внешняя аура эпатирующего сознания, «прочувствованная» и воспринятая постмодернизмом. Гений отвержения, маскирующийся в расслабляющую леность мысли, на самом деле становится камертоном и модулятором постмодернистской идеи.

Возникновение постмодернизма на славянской (в частности, на русской) почве как бы продолжило многодесятилетнюю паузу недеяния: провал живой и свободной мысли трансформировался в удобное ложе постмодернистских установок. Очевидной стала не всеобщая усталость культуры, а неразвитость, незавершенность классических традиций, «непрожитость» этого духовного опыта. «Леность» и укоризна, исходящие от постмодернизма, дали возможность еще раз, уже в нетрадиционно-гротесковых формах (например, «взрыва» культуры андеграунда), пережить смертоносную паузу культуры, возродить «гоголевское письмо» и удивиться (в который уже раз!) его живучести. Произошел не просто слом письма, выражением которого стал, например, жгучий интерес к проблеме телесности (опыт, пережитый западной культурой гораздо раньше), но и слом псевдоэтических установок, в которых соседствуют постмодерн и православие, Ницше и Ленин, Хейзинга и неосталинизм. Этот слом находит выражение во всем: и в лихорадочных устремлениях к религии, и в отчетливом желании быть «самым патриотичным» из всех патриотов, и в упорном нежелании отказаться (или же,

что то же самое, как можно скорее отказаться) от симулякров и мумий власти. Философия постмодерна фиксирует парадокс «конца истории» определенной культуры, в рамках которой, согласно точному замечанию У. Эко, ею же самой выработан такой метаязык, который описывает ее собственные тексты.

«Текстуальные стратегии» постмодернизма[1] фактом своего формирования во многом обязаны основной философско-культурологической оппозиции, в которой динамика проявления идеи бинарности воспроизводится в полной мере. Речь идет об оппозиции «шизоанализ — психоанализ», открытием которой мы обязаны творчеству Ж. Делёза и Ф. Гваттари.

Ж. Делёз, продолжая тему. К. Г. Юнга, называет художников «клиницистами цивилизации»[2], оценка симптомов болезни которой вполне может совершиться в тексте романа или другого произведения искусства. В одной из своих программных статей, посвященной сравнительному анализу творчества Л. Кэрролла и А. Арто, Ж. Делёз пишет, например: «...безумный может создать великий поэтический шедевр, не прекращая при этом быть безумным»[3]. Тем не менее самое главное — это уметь найти различие между смещениями смыслов, скрытых за поверхностным сходством. Это различие, продолжает Ж. Делёз, выражается в разных функциях и глубине видимого абсурда, а также в специфике тех языковых коннотаций, которые используются больным человеком и «гением». С точки зрения А. Арто, Л. Кэрролл решает вопрос о специфике «странностей» приключений Алисы как «извращенец, который все сводит к созданию поверхностного языка... Игры Кэрролла кажутся Арто ребяческой забавой»[4].

Ж. Делёз полагает, что техника работы, проявленная А. Арто при анализе произведения Л. Кэрролла, сродни «дурному психоанализу». Причем в данном случае (как и всегда) «психоанализ обманывает наши надежды... Он малопригоден как в клинической психиатрии, так и в критической литературе». Между тем «Кэрролл... как раз предстает

---

[1] Textual Strategies: Perspectives in post-Structuralism criticism / ed. by J. V. Harari. Itaca ; N. Y., 1979.

[2] *Делёз Ж.*, *Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип (реферативное изложение). М., 1990. С. 6.

[3] *Deleuze G.* The Schizophrenic and Language: Surface and Depth in Lewis Carroll and Antonin Artout // Textual Strategies. P. 279.

[4] Ibid. P. 292.

мастером (топографом) поверхности. Благодаря ему мы хорошо знаем то, чего никогда не смогли бы представить себе»[1].

Обоснование концепции шизоанализа в совместном трехтомном труде «Капитализм и шизофрения» Ж. Делёза и Ф. Гваттари (последний из них был, кстати, известным психологом психоаналитического направления) стало одним из значимых событий культурной ситуации 70—80-х гг. XX в. Принципиальное противопоставление шизоаналитического бессознательного (сплошь заполненного «машинами желания») бессознательному психоаналитическому составляет стержень этой концепции. Причем, как считают авторы, «психоанализ — вещь прекрасная, но с самого начала принимает дурной оборот... Идеализмом в психоанализе мы называем всю систему наложений и редукций в теории и практике... Психоанализ остался глух к голосу безумия»[2].

Шизоанализ, следовательно, отличается от психоанализа, по замыслу его создателей, качественным «материалистическим наполнением». Принципиально сохраняется в нем идея классового подхода, правда, весьма своеобразно выраженная: последний подчиняется «логике желания». По мнению наших авторов, классовый анализ ограничивается подсознательным интересом, тогда как желание (и возможность его «экономии») относится к более глубокому бессознательному пласту[3]. В анализе Делёза и Гваттари буржуазия имеет своим оппонентом не пролетариат, а некую «группу в слиянии», или «наличного шизофреника»[4].

Делёз и Гваттари переосмысливают одну из традиционных оппозиций классического психоанализа — оппозицию между неврозом и психозом. С их точки зрения, принципиальной разницы здесь нет, поскольку единой является их причина, а именно «производство желания», ибо «оно является завершающей причиной психотической субверсии, наносящей сокрушительный удар Эдипову комплексу, а также… сопутствующим ему невротическим резонаторам»[5].

---

[1] *Deleuze G.* The Schizophrenic and Language: Surface and Depth in Lewis Carroll and Antonin Artout // Textual Strategies. P. 294—295.

[2] Капитализм и шизофрения: Беседа... с Жилем Делёзом и Феликсом Гваттари // Ad Marginem: Ежегодник. 1993. М., 1994. С. 396—398.

[3] *Deleuze G.*, *Guattari F.* Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia. N. Y., 1977. P. 66.

[4] Ibid. P. 68.

[5] Ibid. P. 51.

Внутренняя антиномичность основных понятий шизоаналитической концепции («машина желания», «производство желания», «тело без органов», «деэдипизация», «детерриторизация»), с помощью которых ее авторы вторгаются в русло классического психоанализа, приводит к двойному парадоксу. С одной стороны, генеральная антиномия шизоаналитического и психоаналитического дискурсов задает определенное поле напряжения, видимость схватки за право чтения текста культуры; с другой — антиномичными оказываются все основные интенции самого шизоанализа. Разоблачая «империализм Эдипова комплекса», авторы полагают, что он является «идеей зрелого параноика», в воображении которого воспроизводится вся гамма проблем отношений между отцом и ребенком, причем здесь происходит своеобразная «мультипликация» отцов и детей, когда отец ребенка сам является ребенком своего отца и т.д.[1] В принципе путь Эдипова комплекса — это постоянное «смещение», движение к сумасшествию[2].

Свое отношение к концепции З. Фрейда Ж. Делёз и Ф. Гваттари резюмируют в знакомой схеме бинарного противопоставления, говоря о том, что в принципе существуют два типа (две интерпретации) бессознательного — шизоаналитичеокая и психоаналитическая. В этой связи они выстраивают целую систему оппозиций:

шизофрения — невротический Эдипов комплекс,
конкретность — символическая форма,
машинация — структуральность,
мир микрофизики — мир «укорененный» (статический),
материальность — идеологичность,
продуктивность — экспрессивность и др.[3]

Вывод, который делается о смысле противопоставления шизоанализа психоанализу, носит еще более заостренно антиномический (в прямом, тезисно-антитезисном смысле) характер. «Мы могли видеть, — пишут авторы, — что негативные уроки шизоанализа не могут не быть насильственными, жестокими: разрушается (*de-familiarizing*) интимный мир человека; Эдипов комплекс; комплексы кастрации и “театра без

---

1 *Deleuze G.*, *Guattari F.* Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia. N. Y., 1977. P. 271.

2 Ibid. P. 274.

3 Ibid. P. 382.

дверей”; мечты и фантазии; производится декодировка и детерриторизация. Лечение ужасное... Но всему свое время»[1].

Таким образом получается, что предполагаемый выход за пределы классических типов рациональности (в отношении оппозиции психоаналитической и шизоаналитической концепции) не состоялся. Борьба с бинарными оппозициями, так характерная для различных проявлений постмодернистического поиска, лишь по-новому ставит эту проблему, находясь, тем не менее, в скрепах антиномического движения.

В общем, здесь есть над чем задуматься. Представляется, что иллюзии полной исчерпанности языка бинарного описания в культуре вряд ли оправданны. В подтверждение этой точки зрения рассмотрим еще один вариант «разоблачения» архетипа бинарности в рамках постструктуралистских (и постмодернистских) установок. Имеется в виду «грамматологический проект» нелинейного письма, автором которого является французский философ и литературовед Ж. Деррида.

Выражения «дискурс» («философский дискурс»), «философская грамматика» и т.п. в какой-то мере можно считать метафорическими. То, что философия не сводится к дискурсу, можно пояснить на примере понятия «деконструкция», философской интерпретацией которого мы обязаны Ж. Деррида. Деконструкция представляет собой модель «трансцендентального переворота» в философии. В этом смысле проект деконструкции напоминает идею, выраженную Э. Гуссерлем в понятиях «феноменологическое эпохе» и «феноменологическая редукция». Деррида полагает, что проект Гуссерля практически не состоялся, поскольку основания языка находятся за пределами повседневного его употребления. У самого Гуссерля эта ситуация проявилась в том, каким способом он пытался разрешить обнаруженную в результате операций эпохе и трансцендентально-феноменологической редукции антиномию интенциональности (или конструируемой предметности) и экзистенциальности (или онтологической укорененности самого сознания).

Деррида, вводя понятие деконструкции (в качестве смысловой инверсии хайдеггеровской «деструкции»), не мог не видеть ограниченности такого способа обоснования и поэтому попытался спасти трансцендентализм на материале (и посредством) дискурсивных практик. Как

---

[1] *Deleuze G.*, *Guattari F.* Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia. N. Y., 1977. P. 382.

отмечает сам Деррида[1], в ту пору интеллектуальной жизни во Франции господствовал структурализм, и принцип деконструкции (исходя из его этимологии) как будто бы функционировал в том же русле. Но это был не столько структуралистский, сколько антиструктуралистский культурный «жест».

По Деррида, деконструкция не есть анализ, критика или же регрессия к какому-то простому элементу (или же неразложимому основанию). Деконструкция — это «некое событие, которое не дожидается размышления, сознания или организации субъекта»[2].

Какой же смысл является наиболее существенным в интерпретации идеи деконструкции, как части «грамматологического проекта»[3] Деррида?

Когда он говорит о деконструкции как о событии, которое не дожидается размышления, сознания и организации субъекта, то имеет в виду существо всякой мысли и всякого философствования. Движение мысли философа проистекает во многом из задачи непримиримой борьбы с бинарными оппозициями. Здесь он как бы продолжает тему Ницше, который также считал, что тактика бинаризма есть наше субъективное желание «упростить» мир до схемы. Техника деконструкции чем-то напоминает фрейдовскую концепцию речевых ошибок, т.е. на самом деле речь здесь идет о возможности прорыва сознания на «волне» срыва речевых символов. Дополненная непримиримой критикой логоцентризма во всех его вариациях, идея деконструкции действительно предстает в качестве принципиально нового подхода к анализу культурного бытия.

Однако здесь можно сделать по крайней мере три существенных замечания.

Прежде всего критика бинарных оппозиций (в частности, при интерпретации концептуального понятия *Differance* М. Хайдеггера — Ж. Деррида) совсем не устраняет бинаристских структур из мышления самого Ж. Деррида. Например, одно из наиболее продуктивных (и одновременно эпатажных) понятий — понятие фаллогоцентризма представляет собой сознательную комбинацию двух элементов: логоцентризма и фаллоцентризма (доминирование логического и мужского начал в культуре). То же самое можно сказать о чрезвычайно красивых идеях фармакона

1 *Деррида Ж.* Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 55.

2 Там же. С. 56.

3 *Derrida J.* Of Grammatology. Baltimore, 1976.

(яда/противоядия) и диссеминации (единство «знака» и «семени») или даже о самой манере работы Ж. Деррида с кантовскими и гегелевскими текстами. Понятие архи-письма является у Ж. Деррида результатом деконструкции бинарной пары письмо/голос (т.е. фактически их антиномическим единством-противопоставлением). Последняя идея, в свою очередь, появляется на основе одной из самых известных инверсий смысло-чтения в интерпретации французского философа, а именно инверсии «*Differance-Difference*» не вербализуемой «фоноцентрическим», голосовым методом. Антиномическая нагруженность этой инверсии очевидна: «различАние» и «различЕние» (не вполне адекватное, но наиболее «зримое», представление-перевод этой инверсии на русский язык) фиксируют языковую неразличимость полярных символов в культуре. Звуковая (и одновременно непроизносимая) модуляция фактически означает некий «провал», «трещину», «паузу» культуры, которые олицетворяют непреодолимый антиномизм культурного бытия.

В общем Ж. Деррида, как философ, работает во вполне «классическом» стиле, изначально достаточно самоироничном, что, может быть, раскрывает новую грань бинаристского дискурса.

Таким образом, на примере грамматологического (деконструктивистского) проекта философского дискурса мы увидели, что он выражает достаточно сложные и противоречивые тенденции развития современной культуры. Путь «от шизоанализа к грамматологии» оборачивается в конечном счете опасностью собственного противоположения, когда «пауза недеяния», оформляющая ситуацию постмодернизма, грозит превратиться в разлом «логоцентрического тела» европейской культуры.

Бинарный архетип в этом смысле выполняет роль индикатора уровня проблемности и «дикости» возникающего поворота в культуре. Его философско-онтологические, а также этимоглого-лингвистические инверсии совсем не снимают проблемы как таковой: бинаристские тенденции в европейской культуре по-прежнему занимают достаточно прочное место, и какова будет их судьба в дальнейшем — на этот вопрос, возможно, даст ответ только грядущий век.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гл. 1. Онтология бытия

1. *Августин, А.* Исповедь / А. Августин. — М. : Ренессанс, 1991.
2. Антология мировой философии : в 4 т. Том 1. Части 1, 2. — М. : 1969.
3. *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Соч. : в 4 т. Том 1 / Аристотель. — М. : Мысль, 1986.
4. *Гартман, Н.* К основоположению онтологии / Н. Гартман. — СПб. : Наука, 2003.
5. *Гегель, Г.* Энциклопедия философских наук : в 3 т. Том 1. Наука логики / Г. Гегель. — М. : Мысль, 1974.
6. *Лосев, А. Ф.* Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 1993.
7. *Ницше, Ф.* Воля к власти / Ф. Ницше. — М. : Транспорт, 1995.
8. *Платон.* Парменид // *Платон.* Соч. : в 3 т. Том 2. — М. : Мысль, 1970.
9. *Плотин.* Сочинения / Плотин. — СПб. : Алетейя, 1995.
10. Фрагменты ранних греческих философов. — М. : Наука, 1989.

Гл. 2. Отология познания

1. *Апель, К.-О.* Трансформация философии / К.-О. Апель. — М. : Логос, 2001.
2. *Витгенштейн, Л.* Философские исследования // *Витгенштейн, Л.* Философские работы. Часть 1. — М. : Гнозис, 1994.
3. *Кант, И.* Критика чистого разума // *Кант, И.* Соч. : в 6 т. Том 3. — М. : Мысль. 1964.

4. *Кассирер*, Э. Познание и действительность / Э. Кассирер. — М. : Гнозис, 2006.
5. *Конт*, *О.* Дух позитивной философии / О. Конт. — М. : Либроком, 2011.
6. *Мах*, Э. Познание и заблуждение / Э. Мах. — М. : Бином, 2003.
7. *Ортега-и-Гассет*, *Х.* Идеи и верования // *Ортега-и-Гассет*, *Х.* Избранные труды. — М. : Весь мир, 1997.
8. *Хайдеггер*, *М.* Учение Платона об истине // *Хайдеггер*, *М.* Время и бытие. — М. : Республика, 1993.
9. *Рассел*, *Б.* Человеческое познание, его сфера и границы / Б. Рассел. — М. : ТЕРРА, 2000.
10. *Рорти*, *Р.* Философия и зеркало природы / Р. Рорти. — Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1997.

Гл. 3. Онтология культуры

1. *Гадамер*, *Х. Г.* Истина и метод / Х. Г. Гадамер. — М. : Прогресс, 1988.
2. *Гуссерль*, Э. Идея феноменологии / Э. Гуссерль. — СПб. : Гуманитарная академия, 2004.
3. *Сартр*, *Ж.-П.* Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. — М. : Республика, 2000.
4. *Лиотар*, *Ж.-Ф.* Феноменология / Ж.-Ф. Лиотар. — СПб. : Алетейя, 2001.
5. *Поппер*, *К. Р.* Открытое общество и его враги : в 2 т. / К. Р. Поппер. — М. : Феникс, 1992.
6. *Риккерт*, *Г.* Философия жизни / Г. Риккерт. — Киев : Ника-Центр, 1998.
7. Самосознание европейской культуры XX века / сост. А. Гальцева. — М. : Изд. полит. литературы, 1991.
8. *Уайтхед*, *А. Н.* Приключения идей // *Уайтхед*, *А. Н.* Избранные работы по философии. — М. : Прогресс, 1990.
9. *Фуко*, *М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. — СПб. : A-cad, 1994.
10. *Хайдеггер*, *М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. — М. : Ad Marginem, 1997.

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ ПО ДИСЦИПЛИНЕ «ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ» И СМЕЖНЫМ ДИСЦИПЛИНАМ

1. *Аблеев, С. Р.* История мировой философии : учебник для вузов / С. Р. Аблеев. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

2. *Астапов, С. Н.* Философия религии : учеб. пособие для академического бакалавриата / С. Н. Астапов, А. Н. Бурлуцкий, Н. С. Капустин. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

3. *Бакеева, Е. В.* Введение в онтологию : учеб. пособие для вузов / Е. В. Бакеева. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

4. *Бессонов, Б. Н.* История философии : учеб. пособие для академического бакалавриата / Б. Н. Бессонов. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

5. *Вундт, В. М.* Введение в философию : учебник для вузов / В. М. Вундт. — 5-е изд., стер. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

6. *Гаджиев, К. С.* Политическая философия и социология : учебник для бакалавриата и магистратуры / К. С. Гаджиев. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

7. *Гуревич, П. С.* История философии : учебник для академического бакалавриата / П. С. Гуревич. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

8. *Гуревич, П. С.* Философия : учебник для академического бакалавриата / П. С. Гуревич. — 2-е изд., перераб. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

9. *Гуревич, П. С.* Философская антропология : в 2 т. : учебник для академического бакалавриата / П. С. Гуревич. — 3-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

10. *Емельянов, Б. В.* Русская философия XIX века : в 2 ч. : учебник для академического бакалавриата / Б. В. Емельянов. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

11. *Емельянов, Б. В.* Русская философия XVIII века : учебник для академического бакалавриата / Б. В. Емельянов. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

12. *Емельянов, Б. В.* Русская философия XX века : в 2 ч. Часть 1 : учебник для академического бакалавриата / Б. В. Емельянов. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

13. *Звиревич, В. Т.* Древняя и средневековая философия : учебник для академического бакалавриата / В. Т. Звиревич ; под науч. ред. С. П. Пургина. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

14. *Ивин, А. А.* Философия : учебник для академического бакалавриата / А. А. Ивин, И. П. Никитина. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

15. *Ивин, А. А.* Философия науки : в 2 ч. Часть 2 : учебник для бакалавриата и магистратуры / А. А. Ивин. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

16. История античной философии : учеб. пособие для академического бакалавриата / Р. В. Светлов, Е. В. Алымова, М. Н. Варламова, К. В. Лощевский ; под общ. ред. Р. В. Светлова. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

17. История философии : учебник и практикум для академического бакалавриата / А. С. Колесников [и др.] ; под ред. А. С. Колесникова. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

18. История философии XX века. Современная зарубежная философия : учебник и практикум для академического бакалавриата / А. С. Колесников [и др.] ; под ред. А. С. Колесникова. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

19. *Кавелин, К. Д.* Наш умственный строй. Избранные сочинения / К. Д. Кавелин. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

20. *Кочеров, С. Н.* Философия : учебник для прикладного бакалавриата / С. Н. Кочеров, Л. П. Сидорова. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

21. *Крюков, В. В.* Философия : учебник для академического бакалавриата / В. В. Крюков. — 4-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

22. *Лавриненко, В. Н.* Философия : в 2 т. Том 1. История философии : учебник и практикум для академического бакалавриата / В. Н. Лавриненко, Л. И. Чернышова, В. В. Кафтан ; отв. ред. В. Н. Лавриненко. — 7-е изд., перераб. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

23. *Лавриненко, В. Н.* Философия : в 2 т. Том 2. Основы философии. Социальная философия. Философская антропология : учебник и практикум для академического бакалавриата / В. Н. Лавриненко, Л. И. Чернышова, В. В. Кафтан ; отв. ред. В. Н. Лавриненко. — 7-е изд., перераб. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

24. *Липский, Б. И.* Философия : учебник для академического бакалавриата / Б. И. Липский, Б. В. Марков. — 2-е изд., перераб. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

25. *Любутин, К. Н.* Философская антропология. Марксизм : учеб. пособие для бакалавриата и магистратуры / К. Н. Любутин, А. В. Грибакин, П. Н. Кондрашов ; под ред. А. В. Грибакина. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

26. Онтология и теория познания : в 2 т. Том 2. Основы теории познания : учебник для академического бакалавриата / С. С. Гусев [и др.] ; отв. ред. Б. И. Липский. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

27. *Пивоваров, Д. В.* Онтология: материя и ее атрибуты : учеб. пособие для бакалавриата и магистратуры / Д. В. Пивоваров. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

28. *Ретюнских, Л. Т.* Философия : учебник для академического бакалавриата / Л. Т. Ретюнских. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

29. *Родзинский, Д. Л.* Философия : учеб. пособие для академического бакалавриата / Д. Л. Родзинский. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

30. *Соловьев, В. С.* Национальный вопрос в России / В. С. Соловьев. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

31. *Соловьев, В. С.* Философия искусства. Избранное / В. С. Соловьев. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

32. *Соловьев, В. С.* Философская публицистика : в 2 т. / В. С. Соловьев. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

33. *Соловьев, В. С.* Чтения о богочеловечестве / В. С. Соловьев. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

34. *Спиркин, А. Г.* История философии : учебник для академического бакалавриата / А. Г. Спиркин. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

35. *Спиркин, А. Г.* Общая философия : учебник для академического бакалавриата / А. Г. Спиркин. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

36. *Спиркин, А. Г.* Социальная философия и философия истории : учебник для академического бакалавриата / А. Г. Спиркин. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

37. *Спиркин, А. Г.* Философия : в 2 ч. : учебник для академического бакалавриата / А. Г. Спиркин. — 3-е изд., перераб. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

38. *Спиркин, А. Г.* Философия для технических вузов : учебник для академического бакалавриата / А. Г. Спиркин. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

39. *Ткачев*, *П. Н.* Избранные философские труды : в 2 т. Том 1 / П. Н. Ткачев. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

40. *Толстой*, *Л. Н.* Круг чтения : в 3 ч. / Л. Н. Толстой. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

41. *Трубецкой*, *Е. Н.* Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

42. *Трубецкой*, *С. Н.* Курс истории древней философии : в 2 ч. : учебник для вузов / С. Н. Трубецкой. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

43. *Тюгашев*, *Е. А.* Философия : учебник для прикладного бакалавриата / Е. А. Тюгашев. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

44. *Хомяков*, *А. С.* Избранные философские сочинения : в 2 т. / А. С. Хомяков. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

45. Хрестоматия по философии : учеб. пособие / А. Н. Чумаков [и др.] ; под ред. А. Н. Чумакова. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

46. Хрестоматия по философии : в 2 ч. : учеб. пособие / А. Н. Чумаков [и др.] ; под ред. А. Н. Чумакова. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

47. *Чаадаев*, *П. Я.* Философические письма. Статьи и письма / П. Я. Чаадаев. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

48. *Чичерин*, *Б. Н.* Наука и религия / Б. Н. Чичерин. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

49. *Шаповалов*, *В. Ф.* Философия : в 2 ч. Часть 1. Введение в философию. Классическая философия : учебник для академического бакалавриата / В. Ф. Шаповалов. — 3-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

50. *Шаповалов*, *В. Ф.* Философия : в 2 ч. Часть 2. Современная философия : учебник для академического бакалавриата / В. Ф. Шаповалов. — 3-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

51. *Шестов*, *Л. И.* Русская религиозная философия. На весах Иова / Л. И. Шестов ; под науч. ред. А. В. Ахутина. — М. : Издательство Юрайт, 2017.

52. *Эрн*, *В. Ф.* Борьба за логос. Философские произведения / В. Ф. Эрн. — М. : Издательство Юрайт, 2016.

53. *Юркевич*, *П. Д.* Философские произведения. Избранное / П. Д. Юркевич. — М. : Издательство Юрайт, 2017.